

Stefano Poggi

L'io
dei filosofi
e l'io
dei narratori

Da Goethe a Proust

Raffaello Cortina Editore

La rappresentazione della natura umana offerta dai grandi narratori è spesso così efficace da gettare luce sulle speculazioni dei filosofi. Scrittori come Goethe e Rousseau, Henry James e Proust sono riusciti a rendere palpabile la complessità dell'esperienza individuale anticipando i risultati dell'indagine scientifica. Se il confronto su cosa debba intendersi per "soggettività", "io", "coscienza" è al cuore della riflessione filosofica, d'altro canto le continue sovrapposizioni con le diverse prospettive di ricerca, psicologica, antropologica, sociologica, religiosa, hanno reso i termini di questo confronto assai vaghi. Di qui la scelta dell'autore di concentrare l'attenzione su alcuni dei momenti in cui il complesso rapporto tra filosofia, scienza e letteratura ha preso forma e consistenza particolari in un arco di tempo che rappresenta il culmine della modernità.

Ocr e conversione a cura di Natjus



minima

Dal catalogo

Henri Bergson

Saggio sui dati immediati della coscienza

Pierre Hadot

Ricordati di vivere

Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali

Stefano Poggi

L'io dei filosofi e l'io dei narratori

Da Goethe a Proust

www.raffaellocortina.it

Copertina Studio CReE

ISBN 978-88-6030-415-5

© 2011 Raffaello Cortina Editore

Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2011

Stampato da Press Grafica srl, Gravellona Toce (VB)
per conto di Raffaello Cortina Editore

Indice

Pemessa

1. L'eterno circolo della natura
2. La forza dell'interiorità
3. L'energia dei nervi
4. Il fluire della coscienza
5. Memoria, istante, rivelazione

Riferimenti bibliografici

L'io dei filosofi e l'io dei narratori

Weither, weithin, in das ich mich versenke,
vieles vergessen, einiges gelernt -
ein stiller Tag fur mich, denn ich gedenke
auf einen andern Tag, der weit entfernt.

[Laggiù, lontano: è qui che mi sprofondo.
Molto ho scordato e qualche cosa appreso -
è un giorno quieto, perché il mio pensiero
va a un altro giorno, a un giorno ormai remoto.]

GOTTFRIED BENN

Premessa

La riflessione filosofica dei nostri giorni non può non prendere atto della crescente autorevolezza dell'indagine scientifica anche in materia di concezioni della natura umana. Più che a uno scontro in campo aperto, ci troviamo dinanzi a una guerra di logoramento: da una parte l'indagine scientifica che conduce a novità spesso sconvolgenti, dall'altra un lavoro filosofico impegnato a praticare metodi di indagine ormai di lunga data, presentati come i soli in grado di affrontare soggetti altamente sfuggenti, tra i quali primeggiano la soggettività, l'individualità, la coscienza.

La situazione è complessa e grave a un tempo, segno di un forte disorientamento. E' emerso tutto il ritardo accumulato da molti addetti ai lavori nell'affrontare con il dovuto realismo il problema del senso e della collocazione stessa dell'analisi filosofica. E' apparsa con chiarezza l'incapacità di provvedere a una nuova articolazione della ricerca filosofica distogliendola da pratiche autocelebrative, spesso del tutto incapaci di comprendere le nuove direzioni prese dallo studio della natura e dell'uomo. Senza per questo abbandonarsi a giudizi definitivi, a sentenze liquidatone sul destino della filosofia, è di essenziale importanza prendere atto dei mutamenti in corso. In primo luogo, si delinea come improrogabile la revisione dello spazio d'azione che la filosofia, nel tempo, ha potuto ritenere esserle comunque riservato: quello della ricognizione delle manifestazioni dell'attività mentale che possono venire ricondotte sotto il comune denominatore della cosiddetta "interiorità".

In realtà, anche guardando solo alla vicenda della cosiddetta modernità, quello spazio è andato più volte dilatandosi o restringendosi. Più precisamente: quello spazio ha già visto la ripetuta e influente presenza, accanto alla riflessione filosofica e non necessariamente in concorrenza con

essa, sia dell'indagine scientifica sia della creazione letteraria. Può essere allora istruttivo soffermarsi su alcuni dei momenti in cui questo complesso rapporto a tre ha preso forma e consistenza particolari, in un arco di tempo che rappresenta il culmine della modernità. Si sono allora aperte prospettive che non sembrano avere perso di attualità, che anzi appaiono possedere ancora un valore paradigmatico. Esaminarle, analizzarne le componenti, mettere a fuoco il quadro che in esse si delinea può essere utile, può fornire qualche punto di riferimento, con la guida sempre preziosa della ricostruzione e dell'interpretazione storica. Quelli che seguono, distribuiti in cinque brevi capitoli, sono solo alcuni esempi di quanto, al riguardo, potrebbe essere accertato. Ma - legati fra loro da un filo conduttore tenace, quello della ricognizione dei modi in cui si è pensata l'interiorità - sono esempi che appaiono quantomeno istruttivi.

1. L'eterno circolo della natura

1. Il rondò di passione e di ragione in cui si sono venuti intrecciando i destini di Eduard e Ottilie, di Charlotte e del Maggiore è ormai giunto alla fine, al suo esito inevitabile. La morte della creatura - concepita sì dai due sposi, ma che nei tratti del piccolo viso infantile è prova eloquente dell'attrazione invincibile di Charlotte per il Maggiore e di Eduard per Ottilie - segna il punto di svolta decisivo di una vicenda retta, al di là di ogni illusione degli uomini, dalle leggi impersonali della natura, da quanto è stabilito perché gli elementi si combinino e creino nuove sostanze. Tutto si è consumato in pochi attimi: gli attimi in cui Ottilie, staccatasi a forza da Eduard, avventatamente decide di raggiungere l'altra riva del lago e scivola nell'acqua, insieme al bambino che Charlotte le ha affidato. Inutile è ogni tentativo - prima di Ottilie, che addirittura si lacera il corsetto per stringerlo e scaldarlo al seno, poi del medico, che altro, però, non può fare se non scuotere la testa - di strappare il piccolo alla morte. Alla concitazione degli eventi - quella concitazione che ci vede sempre agire come automi, presenti a noi stessi solo nell'esecuzione dei movimenti - è subentrato, nella notte, un silenzio profondo. E' il silenzio della stanza in cui Charlotte si è ritirata per vegliare il corpicino. Charlotte è seduta sul sofà e Ottilie, a lungo come semisvenuta ai suoi piedi, ora ha reclinato la testa sulle sue ginocchia. Sull'assoluta quiete della stanza incombono gli eventi appena trascorsi e, con essi, l'incertezza, l'angoscia del futuro. Il silenzio non è rotto dall'ingresso del Maggiore che, in cerca di Charlotte con un messaggio di Eduard, ha da poco appreso la tragica notizia. Al triste sorriso di questi, Charlotte risponde indicandogli una sedia su cui accomodarsi: il Maggiore le si siede davanti, in silenzio, senza nulla dire delle vere ragioni della sua visita. L'unico rumore, lievissimo, è quello del respiro di Ottilie, la

testa sempre reclinata sulle ginocchia di Charlotte.

E' solo all'albeggiare che Charlotte rivolge la parola al Maggiore, e da questi apprende che Eduard lo ha pregato di comunicare alla moglie la sua richiesta di divorzio. Con voce sommessa, e senza manifestare alcuna sorpresa, Charlotte dichiara di acconsentire alla richiesta di Eduard. Le è ora tutto chiaro, in quell'attimo. Le è divenuto d'un colpo evidente il senso del corso che le cose hanno preso. Nelle sue mani - soggiunge - si è trovata la sorte di troppe persone, e troppo ha in realtà atteso per arrivare a comprenderlo. Il fato deve compiersi, deve portare a compimento un disegno che lei stessa ora sa di avere inconsapevolmente interpretato avvicinando Ottilie a Eduard, più volte pensando al marito e alla sua giovane protetta come alla coppia ideale. A un sentimento è possibile mantenere fede addirittura con ostinazione, ma altra cosa è la forza incoercibile del vero amore, della passione retta da leggi che vincono e travolgono gli uomini. Questo, però, non significa che ciò che vale per Eduard e per Ottilie debba valere per Charlotte. Per Charlotte, il momento in cui le cose assumono d'un colpo chiarezza non è ancora quello della scelta, di quella scelta consapevole che, in realtà, altro non è che la presa d'atto del nostro destino. Per Charlotte - che indovina e coglie la passione nel cuore degli altri, ma sottomette la propria alla forza della ragione — non è ancora il momento di pensare a se stessa, pur forse amando di un amore maturo e consapevole il Maggiore: “Non siamo condannati a divenire infelici”, afferma rivolgendosi a questi, “ma ancora: non abbiamo meritato di essere felici insieme”.

2. Non solo. La razionalità di Charlotte è tutt'altro che indifferenza. A colui che, per il momento, deve rassegnarsi a esserle solo buon amico, Charlotte - prima del congedo a questi comunque imposto - si rivolge per confidargli la sua pena infinita per Ottilie, ancora assopita sulle sue ginocchia. Trema - dice Charlotte - all'idea del momento in cui Ottilie, al suo risveglio da un sonno che sembra quasi quello della morte, si troverà dinanzi a un nuovo e incerto avvenire. Ottilie - questa la convinzione che Charlotte manifesta al Maggiore - dovrà affidarsi alla sua forza di creatura capace di amare profondamente. Ottilie ha una sola speranza: quella che il suo

amore per Eduard - un amore in cui l'affinità d'animo si unisce all'autentica passione - possa realizzarsi appieno, donando nuovamente a Eduard quel figlio che lei medesima, inconsapevole "strumento del più singolare dei casi", gli ha tragicamente strappato. Se è vero che "l'amore può tutto sopportare", è ancora più vero che esso "può tutto risarcire".

Ma Charlotte non conosce il cuore di Ottilie. O, meglio, non può immaginare quanto esso sia cambiato. Non è stato il cambiamento di un istante, una sorta di precipitoso mutare d'opinione: è un mutamento frutto della consapevolezza di quanto è accaduto. Anche se si manifesta come qualcosa di improvviso, anche se appare come una subitanea rivelazione, quel mutamento è tutt'altro che una reazione impulsiva e istantanea. La testa reclinata sulle ginocchia di Charlotte, il respiro lieve che poteva far pensare a un dormiveglia, Ottilie ha seguito i suoi pensieri per tutta la notte, presente e assente a un tempo, prima nel silenzioso sgomento della veglia del corpicino, poi durante il sommesso e commosso dialogo tra Charlotte e il Maggiore. E ora, gli occhi intensi e dolenti, si rivolge con una serietà piena di grazia, ma che non ammette repliche, alla sua protettrice.

Ottilie ricorda a Charlotte di quando, bambina e da poco orfana, era stata da lei accolta nella sua casa. Anche allora Charlotte sedeva sul sofà, e la piccola orfana, avvicinatasi con la sua seggiolina, aveva reclinato la testa sulle sue ginocchia. Anche allora, silenziosa e senza che gli adulti se ne accorgessero, aveva ascoltato quel che accadeva intorno a sé, attenta ai discorsi degli astanti. Aveva ascoltato e compreso tutto, senza però volere e forse neanche poter dare un qualche segno di essere pienamente cosciente, di avere consapevolezza di se medesima. Aveva taciuto nell'udire Charlotte commiserare il suo futuro di povera orfana, la sua condanna a dipendere dalla carità altrui, a meno che un po' di aiuto non le fosse venuto un giorno da una buona stella. E aveva taciuto anche nell'udire che cosa Charlotte si augurasse per quella piccola orfanella; che cosa, un giorno, avrebbe potuto attendersi da lei, una volta donna. Aveva taciuto, ma aveva maturato il proposito di non deludere chi l'aveva accolta nella sua casa. Per riuscirci, una volta adolescente si era data delle regole rigorose, delle vere e proprie leggi cui ispirare ogni suo

comportamento, e a quelle regole, a quelle leggi, aveva continuato fino a quel momento a tener fede, per seguire con coerenza la sua strada. Da quella strada Ottilie sa però, ora, di avere deviato: ha infranto le leggi che hanno guidato sino a oggi la sua vita. E lo ha compreso ora che, per la seconda volta, a distanza di tanti anni, ha udito Charlotte commiserare il suo destino, un destino questa volta anche più duro. Era stata proprio Charlotte a ricordarle, un giorno, che spesso accade che gli uomini si trovino nella loro vita a rivivere nello stesso modo i medesimi eventi, e a riviverli sempre in momenti, in attimi per loro decisivi. È questo che ora sta accadendo, anzi è già accaduto. Ottilie ha deciso: ha scelto con piena consapevolezza la strada da prendere. L'ha deciso dopo aver udito Charlotte parlare sommessamente, come da un mondo lontano ed estraneo; l'ha deciso dopo che, nuovamente bambina nel dormiveglia del suo abbandono in grembo a Charlotte, ha tremato per il suo futuro, è stata presa dallo sgomento dinanzi ai tragici eventi appena vissuti, si è sentita come impotente, irrigidita nel suo volere, travolta dalla passione, inconsapevole della gravità del passo che ora, in un attimo, le appare come un vero crimine. La decisione di Ottilie è presa, ed è la decisione per cui mai potrà essere di Eduard.

3. Il romanzo *Le affinità elettive* costituisce - come è ben noto - uno dei documenti più significativi del profondo, vivissimo interesse di Goethe per le scienze, e in primo luogo per la chimica, per quella che sarà sempre l'“amante segreta” degli anni di Francoforte, degli anni trascorsi nello studio svogliato della giurisprudenza. Ma è anche innegabile - e quanto appena richiamato lo prova in modo che appare indiscutibile - che i personaggi del romanzo, nel loro sottostare alle leggi immutabili della natura, incarnano e mettono in scena le vedute di Goethe su un tema non tanto scientifico, quanto elettivamente filosofico: quello della soggettività, ovvero dell'io e della sua natura individuale, con tutto quel che ne discende sul piano della libertà e dell'agire.

La visione di Goethe è priva di illusioni. Non per questo Goethe intende rinchiudere nel circolo dell'eterno trasformarsi della natura quell'individuo che appare scisso, anzi frammentato nel caleidoscopio delle immagini in cui esso si

rispecchia nel mondo, ma di quelle immagini è anche punto di messa a fuoco e di ricomposizione. L'individuo - da Goethe ripetutamente dichiarato ineffabile, come ineffabile era stato per la *philosophia perennis* - mette a fuoco e ricompone quelle immagini in forza del continuo lavoro della coscienza. L'incessante pulsione della coscienza nel tempo - pulsione spesso inavvertita, subliminale, ma sempre all'opera anche quando i sensi sembrano assopiti - culmina nel momento, nell'attimo, in cui emerge, con la consapevolezza di quanto è accaduto, anche quella del come è ora necessario agire, e agire senza illusioni su quanto ci attende. Sono le nostre scissioni, è il continuo mutare dei nostri stati, il nostro vivere nell'immediato, inconsapevoli del passato e angosciati dall'avvenire, a darci la misura del tempo. Misura però illusoria, perché il tempo altro non è che la circolarità dell'eterna "sistole e diastole" della natura. In quella "sistole e diastole" operano in continuazione le "affinità elettive" che reggono, al loro interno, il comporsi e lo scomporsi dei corpi. Le "affinità elettive" che fanno sì che i corpi si attraggano e si fondano l'un l'altro reggono forse gli stessi nostri sentimenti, sono alla base delle nostre passioni, quelle passioni da cui possiamo essere vinti e che ci impediscono la fondamentale, essenziale operazione dell'autoriconoscimento. E' solo allorché quest'operazione è possibile, allorché si verifica l'illuminarsi della coscienza, che il destino da cui siamo come sovrastati non può più essere causa di angoscia, non può più apparirci come un'oscura minaccia: nell'attimo di quell'illuminarsi non siamo più scissi, dispersi, non siamo più ostaggio degli eventi. Ciò avviene appunto in un attimo, ma in un attimo, in un istante che è decisivo: in quell'attimo, in quell'istante, la coscienza non è più abbagliata dalle infinite e illusorie combinazioni del caleidoscopio delle immagini del mondo. La coscienza ha allora la chiara visione del punto in cui essa viene a essere collocata dal suo potere di cogliere il carattere infinito del tempo; e la coscienza che così si manifesta e si impone in quell'attimo è qualcosa di ben diverso dalla nuova sostanza che viene a prodursi allorché giunge a compimento il processo di una reazione chimica, è qualcosa di irriducibile a quanto è prodotto dal perenne gioco delle "affinità elettive". Il cardinale di Cusa e Giordano Bruno avevano voluto parlare di una sfera

infinita e di un centro universale, facendo ricorso a immagini a Goethe ben note, al pari di quella - simbolo dell'infinito - dell'*ouroboros*, da lui prediletta e condivisa con molti degli scienziati romantici suoi contemporanei. Ma ora, nel romanzo che ha al centro l'intreccio di un'inesorabile vicenda d'amore, l'illuminarsi della coscienza, così come non è frutto del puro e semplice intrecciarsi di "affinità elettive", non può avere i tratti della *unio mystica*. Al suo illuminarsi, la coscienza si rivela in grado di dominare le passioni. A Ottilie, al risveglio da quel sonno solo apparente su cui Charlotte ha vegliato con l'ansia che ha voluto partecipare al Maggiore, è chiarissimo il modo in cui dovrà far fronte a un futuro in cui innanzitutto dovrà essere fedele a se stessa. In Ottilie emerge e si impone la consapevolezza di se medesima. In Ottilie si manifesta e si compie l'atto fondamentale dell'autoriconoscimento della propria natura di individuo. In Ottilie piccola orfana e poi giovane donna spezzata dal dolore è anzi chiara, è anzi nettissima la necessità della fedeltà a se stessi. A dare pieno risalto alla consapevolezza di quella necessità, Goethe evoca l'esperienza di quanto, in virtù dell'evidenza con cui si impone al nostro sentire, sembra come il ripresentarsi di ciò che già è stato da noi vissuto in altri momenti decisivi della nostra vita. In questi attimi della nostra esistenza - in una sorta di *déjà-vu* che nasce anch'esso, come quello della vita dei sensi, dalla forza tutta particolare di un'impressione, un'impressione questa volta subita dal nostro animo - ci troviamo dinanzi all'imporsi della nostra autocoscienza.

4. Goethe pubblica *Le affinità elettive* nel 1809, due anni dopo la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e nello stesso anno in cui Schelling dà alle stampe le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Scontata, richiamata innumerevoli volte, la sottolineatura del carattere non casuale delle date. Siamo dinanzi a tre grandi libri che danno voce a una medesima preoccupazione, a una stessa serie di interrogativi: quelli intorno al destino dell'individuo in un mondo in cui si fa sempre più chiaro il ruolo decisivo dell'indagine scientifica anche nello studio della natura dell'uomo. I modi in cui quegli interrogativi sono delineati e quelli in cui si tenta di darvi risposta sono assai diversi. Nello stesso momento è però

comune alle tre opere - al di là del loro essere assegnate la prima al genere letterario, le altre due a quello filosofico - la percezione dell'uomo come creatura che vive nel tempo e che del tempo vuole darsi ragione. Discende da ciò il proposito di illustrare i modi in cui nell'uomo nasce e si sviluppa la consapevolezza di se medesimo, di come si manifesti e si sviluppi quanto ne costituisce la costituzionale "segnatura". L'uomo non può, infatti, non essere considerato creatura in grado di pensare, di rielaborare le impressioni del mondo esterno in una dimensione che pare essergli elettivamente propria e che è quella cui va tradizionalmente il nome di "interiorità" e di cui - il punto è decisivo - mai si intende porre in dubbio l'esistenza. Nello stesso momento sono molte le difficoltà che, in linea di principio, sembrano frapporsi - di pari passo a quanto l'indagine della natura vivente fa conoscere della parte che l'animalità ha nella natura umana - alla fissazione di un chiaro, netto confine tra quell'interiorità e il mondo esterno. Con il mondo esterno, l'uomo - per quanto lo si possa pensare in possesso di un'interiorità addirittura inaccessibile dall'esterno - si trova in continuazione a interagire, risultandone condizionato in quella che vorrebbe esserne l'originaria libertà.

I segni di una profonda inquietudine dinanzi alla labilità di quel confine sono chiarissimi in Hegel. Ne è prova - nello Hegel della *fenomenologia dello spirito* - il tono sprezzante e liquidatorio nei confronti di ogni pretesa della cranioscopia e della fisiognomica di arrivare a fornire anche solo indizi per comprendere quanto si svolge in un interno che è in realtà assurdo volere concepire in termini spaziali. Quell'interno - qualora lo si volesse rappresentato dalla massa cerebrale - risulterebbe infatti sempre e comunque esterno alla vera interiorità. Di quest'ultima è possibile osservare e descrivere solo le manifestazioni. L'interiorità non può non essere inestesa e coestensiva, nel tempo, con la vita della coscienza. La coscienza ha una sua genesi e della coscienza è necessario osservare e descrivere, nella modalità primaria del linguaggio che ne è lo "strumento magico" e che si avvale innanzitutto della negazione, le potenzialità strutturanti in cui essa si estrinseca e procede alla verifica di quanto le è fornito dai sensi. E' una vera e propria "scienza dell'esperienza della

coscienza” quella che deve fondare l’intero sistema delle scienze: in tal modo, viene di fatto messo fuori gioco ogni appello alla retorica agostiniana del *“Noli for as ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas”*. Ciò è vero anche se Hegel non esita a riconoscere la fondamentale importanza di quanto, di quel sublime precetto, ne è l’erede forse più diretto: l’autentico eroismo della scelta cartesiana in favore del *cogito*.

5. È invece il senso della tragicità della vita dell’uomo, segnata dall’angoscia del destino e dal desiderio incoercibile della libertà, a spingere Schelling a gettare il suo sguardo nel profondo della natura umana e a interrogarsi sull’origine stessa di quest’ultima. Schelling né aspira a penetrare l’interiorità agostiniana né intende attingere il piano su cui si avviano le operazioni elementari e fondanti del pensiero: non è la via della riflessione sul pensiero né quella della ricognizione degli strumenti a disposizione di quest’ultimo la via da percorrere per giungere all’essenza autentica della natura umana e metterne in evidenza la pulsione primigenia. L’interiorità dell’uomo è oscura; in essa si agitano le inquietudini di una “brama” inestinguibile che si colloca, nel suo perenne manifestarsi, all’origine stessa di quel tempo che avvinghia l’uomo e pare poterne condizionare ogni atto in una concatenazione di eventi. Ma è anche vero che le rappresentazioni delle cose del mondo esterno sono possibili in virtù di leggi che sono proprie dell’anima, di quell’anima che è come un mondo a sé stante. L’anima è in grado di pensare e intrecciare infiniti rapporti tra le cose perché, di Dio che è l’infinito, essa è l’intuizione. Sull’anima, sull’interiorità dello spirito, non vi è causa esterna che possa esercitare la sua azione, perché è sempre e solo un principio interiore quello da cui ha origine il continuo mutare e intrecciarsi delle percezioni e delle rappresentazioni. Non vi è né un prima né un dopo, essendo evidente che tale distinzione è modellata sui sensi dell’uomo, del quale l’ultima, vera, autentica essenza è un’essenza spirituale. L’uomo è in grado di pensare l’infinito e, con esso, l’eternità. Un’eternità che non può, d’altronde, essere pensata se non come l’ininterrotto riprodursi di un circolo da cui tutto nasce, per cui “non v’è alcuna contraddizione ad ammettere che ciò da cui l’Uno è generato sia a sua volta

generato da esso". In quel circolo non si dà un prima e un dopo, perché, scrive Schelling, "tutto si presuppone a vicenda, nessuna cosa è l'altra e tuttavia non è senza l'altra. Dio ha in sé un intimo fondamento della sua esistenza, che in questo senso precede lui come esistente; ma Dio è a sua volta il *Prius* del fondamento, giacché questo, anche come tale, non potrebbe essere, se Dio non esistesse *actu*".

L'antropocentrismo di Schelling non ha esitazioni: va ben al di là del riconoscimento tributato da Hegel all'eroismo del *cogito* cartesiano. Se l'uomo, alla sua creazione, è un "essere indeciso" - e lo è perché proprio la sua creazione è segnata da una "brama" in cui il bene e il male sono indistinti -, è però anche vero che solo l'uomo può decidere di se stesso; che ha, insomma, nelle sue mani il proprio destino. Questa decisione è la decisione di un ente spirituale. E' una decisione che trascende la necessità dell'ordine fisico e con la quale l'uomo afferma la sua libertà, la sua non-condizionatezza, in primo luogo da parte del tempo. Cadendo al di fuori di ogni tempo, quella decisione coincide con la creazione stessa dell'uomo. È lo stesso principio della creazione, è il "centro" a produrre l'uomo, a costituirne il fondamento, pur essendo incontestabile che l'uomo è comunque generato nel tempo. Ciò significa che l'"atto, con cui la sua vita è stata determinata nel tempo, appartiene non al tempo, ma all'eternità". E' un atto che precede la vita, ma non la precede nella temporalità, perché quello stesso atto è la vita dell'uomo, che così ne è come sempre attraversata, permeata, come da "un atto eterno per natura". Questo "atto eterno per natura" fa sì che la vita dell'uomo - vita spirituale - non sia confinata entro i suoi limiti fisici, e possa sempre richiamarsi al principio della sua creazione. L'uomo è "egli stesso eterno inizio". "Per quanto un'idea del genere possa apparire inafferrabile all'intelligenza comune, pure - afferma Schelling - in ogni uomo c'è un sentimento che si accorda con essa": tale sentimento è quello per cui nasce in noi stessi l'idea che l'uomo "sia già stato dall'eternità quello che è e che non sia affatto divenuto nel tempo".

6. La ferma determinazione di liberare l'uomo dal tempo come successione condizionante di eventi è evidente in

Schelling, nel quale agisce la convinzione che ciò possa avvenire in forza della natura del tutto eccezionale dell'uomo: l'anima dell'uomo è in grado di intuire l'infinito e, come tale, è indifferente al carattere empirico del tempo come successione. La libertà dell'uomo non si esercita nella concatenazione spaziotemporale. La libertà è costitutiva della stessa origine dell'uomo; ne è, anzi, il vero e proprio fondamento. Fermo nel riconoscere il vincolo che la temporalità impone al nostro conoscere, Hegel è su posizioni diametralmente opposte. In Hegel, infatti, il superamento (se non proprio il controllo) della costituzionale dipendenza dell'uomo dal tempo è attuato evitando l'assegnamento su una mossa come quella dell'intuizione dell'infinito di cui sarebbe in possesso l'anima. Per Hegel, l'uomo deve impegnarsi invece nel paziente lavoro di analisi e di ricomposizione concettuale che la ragione mette in atto con l'uso sistematico del potente strumento dell'astrazione. Sia nel caso di Hegel sia in quello di Schelling rimane peraltro fermo un dato fondamentale: la particolare importanza che ambedue, anche se diversamente attenti allo sviluppo dell'indagine scientifica, mostrano di assegnare al problema della comprensione *del* vivente come problema in cui si intrecciano in misura esemplare gli interrogativi relativi alla nozione di individuo e al rapporto di quest'ultimo col divenire temporale. Questi interrogativi sollecitano peraltro risposte assai diverse, su cui si ripercuote la differenza di fondo che divide Hegel da Schelling sul piano della concezione della coscienza. La coscienza - essenziale alla costituzione dell'individuo, dell'io - nel caso di Hegel è frutto di un lungo e faticoso processo di sviluppo, in quello di Schelling ha quasi i tratti di un'epifania originaria.

Ma anche Goethe riserva un'attenzione di grande peso allo sviluppo delle indagini sul vivente, alle quali, anzi, fornisce contributi di primaria importanza, innanzitutto con le sue ricerche sulla "metamorfosi delle piante". Di ciò la vicenda narrata nelle *Affinità elettive* non parrebbe recare traccia, o quantomeno traccia visibile, come d'altronde vale anche per la scienza alla quale si ispira il romanzo, e che è esplicitamente evocata solo in alcune digressioni e in alcuni dialoghi, come quello nel corso del quale Charlotte dichiara al Maggiore che, se la chimica è l'arte della scomposizione, le sue personali

preferenze vanno però all'unione. In realtà, le cose non stanno così. Al pari di quanto accade con la chimica, anche le scoperte e le teorie delle scienze della vita del tempo - di quella "biologia" che ha appunto i suoi natali nella Germania romantica -, hanno un'eco chiarissima nel Goethe delle *Affinità elettive*. Analogamente a quanto accade, pur se con modalità diverse, in Schelling e in Hegel, anche in Goethe sono di primaria importanza i contraccolpi del contatto diretto - contatto cercato, costante, sempre retto da un interesse profondo - con il lavoro degli studiosi impegnati nello studio del vivente. E sono contraccolpi che si producono per le evidenti suggestioni che da quel lavoro nascono circa la possibilità, o anzi la vera e propria necessità, di ravvisare nei modi in cui è generato e poi si sviluppa l'organismo vivente i criteri in base ai quali definire i caratteri che identificano non solo le specie animali, ma anche l'individuo umano. Su di esso, anzi, appare ormai sempre più concretamente incombere il pericolo di un'integrale "animalizzazione", essendo sempre più numerosi ed evidenti i dati che impongono di prendere atto del dominio che le leggi inesorabili del tempo esercitano su un individuo che è tale in quanto connessione di strutture che esplicano specifiche funzioni. Le leggi del tempo si mostrano del tutto indifferenti nei confronti del singolo vivente, dell'infinità degli organismi che si generano e scompaiono nell'eterno circolo della vita, in quel circolo che trascina con sé, in un trascorrere temporale che è in realtà tale solo per chi a esso è asservito, anche l'uomo, titolare di un'individualità corporea integralmente fatta di tempo, e destinata dunque alla consunzione.

7. L'immagine del circolo come immagine di cui far uso per significare l'eternità e, con essa, l'infinito (in tal caso - si è visto - l'immagine che a Goethe appare più calzante è però quella dell'*ouroboros*) non è un'immagine evocata in modo esplicito nelle *Affinità elettive*. Non ve n'è, d'altronde, alcuna necessità, perché appunto di un romanzo si tratta, e niente sarebbe più goffo della caduta nel didascalico, caduta da cui peraltro, già all'epoca della sua pubblicazione, non fu giudicato del tutto al riparo da più lettori. E' l'intreccio stesso delle vicende di Eduard e del Maggiore, di Charlotte e di

Ottilie - e, appunto, soprattutto di Ottilie - a essere percorso dal senso della fatalità degli eventi dai quali gli individui sono travolti. E' peraltro impossibile annullare il succedersi di quegli eventi: vi è solo da tentare di non rimanerne ostaggio nell'inconsapevolezza della loro inesorabilità. Il punto di riferimento, potremmo dire il vero e proprio punto di leva, cui affidarsi si trova quindi nella coscienza di se medesimi quale si palesa nel momento, nell'attimo in cui si dà quella che emerge come presenza a se stessi, fosse anche solo come accettazione del destino, di quanto è stabilito che accada.

L'esigenza di riuscire ad avere ragione del tempo è - lo abbiamo appena visto - anche di Hegel e di Schelling. A tale esigenza quest'ultimo intende far fronte non esitando a decretare l'origine dell'uomo come individuo spirituale fuori dal tempo. Il primo - Hegel - ricorre invece alla forza dell'astrazione del pensiero e formula un concetto come quello di "molteplicità semplice di attimi", con il quale fa risaltare l'ingenuità della nozione di un tempo come pura successione. Convien però insistere ancora un momento su tale esigenza, su ciò che nel suo emergere e affermarsi è rivelatore delle questioni realmente in gioco. Sia nel caso di Hegel sia in quello di Schelling siamo dinanzi al manifestarsi di un medesimo convincimento: un convincimento che prende forma per la necessità di spiegare e di intendere le ragioni e il carattere della temporalità come dato costitutivo dell'essenza dell'uomo come io e come individuo. La temporalità costitutiva della natura umana si presenta come una sorta di metafora della continua esperienza che l'io individuale si trova a compiere della tensione tra la propria finitezza e la consapevolezza della medesima: questa tensione si instaura in una dimensione che trascende quella della pura sensorialità. Componente non eliminabile della vita dell'individuo appare così un'attività non riducibile al piano della pura e semplice vita dell'organismo: è, questa, l'attività di uno "spirito", rivelatrice di una dimensione interiore contraddistinta da una specifica dinamicità, non condizionata da quel mondo esterno con cui essa è peraltro in continua interazione. In modi diversi - ma con pari forza e pari convinzione - sia Hegel sia Schelling si trovano, nell'intrecciarsi delle radici teologiche del loro pensiero con la "rivoluzione copernicana" del trascendentalismo kantiano, a

sottolineare la ineliminabilità di tale dimensione dell'interiorità.

E', questa, la stessa dimensione su cui prende a esercitarsi il lavoro di Fichte, del terzo (o del primo, è questione di punti di vista) dei grandi idealisti; per Novalis, "il secondo Copernico scopritore della legge del sistema del mondo interno". Ma nello stesso tempo è altresì vero che in Schelling il definirsi di quella centralità della dimensione interiore è in misura essenziale il palesarsi della "brama" potentissima ma indistinta che segna l'origine stessa dell'uomo. Diversamente da quanto avviene in Hegel e - appunto - anche, e forse ancor più, in Fichte, Schelling non pare ravvisare all'opera, in tale interiorità, quella tensione individuale e autocosciente che è invece centrale negli altri due protagonisti della grande stagione dell'idealismo classico. Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling, anzi, non ha la minima esitazione ad avanzare nei confronti del sodale di un tempo (è Fichte) una critica densa di molte implicazioni. Schelling rimprovera a Fichte di avere riconosciuto l'unità del sistema solo nella "forma povera d'un ordinamento morale del mondo". Quella forma è "povera" perché tale da operare una sorta di preliminare e tracotante semplificazione prometeica dell'ordine di un mondo che è stato in tal modo privato di quello che ne costituisce il dato primo e concreto di mondo vivente. Il mondo è un mondo alla base del quale va colto il perenne ricrearsi di una pulsione originaria in cui è coinvolta la stessa intera individualità dell'uomo. L'uomo è sì libero, ma proprio per questo è perennemente esposto alla "brama" indistinta del bene e del male che ne segna l'origine. Per questo, dinanzi all'uomo, nello stesso tempo balenano la tentazione e l'orrore del nulla, di quel nulla che può aprirsi come un baratro senza fondo, nel quale né individuo né tempo hanno qualcosa in cui trovare appiglio.

8. Nel contemporaneo apparire delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* e delle *Affinità elettive* è così da vedere ben più di una pura e semplice coincidenza. Vi è una sorta di convitato di pietra, nel dibattito che il Goethe delle *Affinità elettive* pare intrattenere con lo Schelling delle *Ricerche*. Questo convitato di pietra è l'indagine scientifica del tempo

intorno ai fenomeni del mondo inanimato e del mondo animato, del vivente. La sintonia di Schelling con molte delle concezioni maturate in Goethe dinanzi agli sviluppi delle scienze ha spesso, anzi, i tratti della vera e propria convergenza, con la piena adesione alle tesi degli scritti goethiani sulla metamorfosi delle piante; alla tesi, dunque, del darsi di una pulsione originaria della natura, pulsione originaria che si manifesta nel portare “a compimento, nel continuo scambio dello espandersi e del contrarsi, l’eterna opera della riproduzione per mezzo dei due sessi”.

Ciò vale però, in misura essenziale, per lo Schelling degli scritti di filosofia della natura, degli scritti che precedono di una decina d’anni le *Ricerche*. Nelle *Ricerche* Schelling assume invece posizioni che, senza entrare necessariamente in conflitto sul terreno della concezione dei processi di natura, possono essere considerate rappresentative di un atteggiamento da cui Goethe pare per più di un motivo sentirsi distante. Paradigmatico, sotto questo profilo, l’esplicito dissenso che emerge nello Schelling delle *Ricerche* nei confronti di Fichte (non per nulla colui che, della trimurti idealistica, con più forza pone a fondamento della propria elaborazione l’indagine sui “fatti della coscienza”). Il dissenso di Schelling nei confronti di Fichte mostra di essere ispirato a una posizione quantomeno assai scettica circa quella che viene condannata quasi come la sottolineatura retorica dell’istanza morale. Schelling pare considerare problematico assicurare un reale fondamento alla dimensione della coscienzialità individuale: quella dimensione gli appare evanescente e priva di forza dinanzi alla radicalità della pulsione vitale originaria. Di tale atteggiamento, d’altronde, è rivelatrice la posizione schellinghiana relativa al modo in cui è possibile avere ragione del fluire temporale. Vi è di più: un atteggiamento del genere - e lo Schelling delle *Ricerche* poco o niente fa perché ciò non accada - pare poter condurre addirittura al nichilismo. La possibilità, la necessità stessa del nichilismo non possono infatti essere escluse dinanzi alla presa d’atto del darsi di una pulsione, di una “brama” originaria che ci lascia all’oscuro della sua direzione, che è impenetrabile, che può semplicemente nascondere l’assenza del fondamento.

Nel *Faust* - ma ormai a molti anni di distanza dalle *Affinità*

elettive - la sfida di Mefistofele a gettare lo sguardo nell'eternità e nel vuoto verrà raccolta con il celeberrimo "Nel tuo nulla io spero di trovare il tutto". Inutile cercare nelle *Affinità elettive* una dichiarazione che anticipi o quantomeno prefiguri in modo esplicito il fermo coraggio delle parole di un Goethe ormai vicino al termine della sua lunga vita. Il genere, la struttura, gli stessi obiettivi polemici del romanzo - perché ve ne sono: in primo luogo le frenesie e l'egocentrico umor nero dei romantici - non lo consentono, e non lo consentono anche per quell'aura ancora per certi aspetti settecentesca da cui è pervaso. Il dramma, nelle *Affinità elettive*, nasce dalla vicenda, secondo un copione che obbedisce a un rigore tale da apparire quasi artificioso, quasi una serie di equazioni che, una volta indicate le variabili di cui disporre e su cui operare, possono avere solo determinate soluzioni. Di questo copione, di questo schema narrativo - nel quale, certo, ci si può dilettere a cogliere anche sbavature o incoerenze - il momento chiave sembra essere proprio la scena da cui si sono prese le mosse: la scena - scena sdoppiata, con un effetto di telescopia nel tempo - in cui Ottilie, per la seconda volta, si trova dinanzi a se stessa e al suo destino. In Ottilie, per la seconda volta, il passato e l'avvenire sono presenti, sono compresenti, e le impongono una scelta. Quella scelta è possibile perché, in quel momento, in quell'attimo, in quell'istante il condizionamento del tempo appare come sospeso o, meglio, del tempo viene acquisita una visione panoramica che non ne fa più una successione di momenti a sé stanti e incontrollabili, inconoscibili. Quella visione panoramica, essenziale a che si dia la possibilità di una scelta, a che si ponga mano a una decisione, ha luogo nell'interiorità, nella coscienza individuale, nell'io, se si vuole nell'anima, ed è una visione che pare riuscire ad avere ragione del tempo nella misura in cui ci dà modo - almeno per un istante - di riappropriarcene, di riempire ciò che altrimenti altro non può dare che lo sgomento del vuoto - se *non* del nulla.

Al riguardo, è possibile ancora una volta attingere al repertorio degli apoftegmi di Novalis, scomparso quasi dieci anni prima delle *Affinità elettive*. I suoi apoftegmi sono spesso oscuri, ma non di rado efficaci e pregnanti. E' il caso di quello con cui aveva sentenziato: "L'anima è un individuo che

riempie il tempo”.

2. La forza dell'interiorità

1. Il Goethe delle *Affinità elettive* pare essere riuscito a distillare le varie componenti e le varie tensioni della prospettiva idealistica. Senza alcun interesse per i tentativi di sintesi sistematica, dell'idealismo Goethe condivide il riconoscimento della pulsione interiore e dinamica dell'individualità soggettiva. Nello stesso tempo, è anche vero che Goethe è consapevole dei legami strettissimi di tale nucleo di individualità con la dimensione del vivente: legami, peraltro, riconosciuti appieno - anche se in misura diversa e con altri esiti - da Schelling e da Hegel. Del tratto costitutivo - la temporalità - di quella dimensione Goethe, poi, non solo prende atto, ma sottolinea anche, con decisione, tutta la problematica importanza: la temporalità mostra di avere un potere in ogni senso fagocitante, e tale da entrare in contraddizione con ogni potenzialità di libertà, di presa di coscienza e quindi di scelta. D'altronde, non è né in Kant né in Schelling, e neanche in Hegel (tanto meno in Fichte), che Goethe ha un effettivo punto di riferimento filosofico. Questo punto di riferimento - per un Goethe che sempre si interroga sull'individuo e sul rapporto di quest'ultimo con la natura - è rappresentato semmai da Spinoza, peraltro termine continuo di confronto per larghissima parte della riflessione idealistica.

L'atteggiamento di fondo di Goethe — come in modo paradigmatico è documentato dalla sua attività di naturalista - è quello di chi osserva e descrive i fenomeni. Quel che gli abbiamo visto compiere è dunque descrivere e, narrandone, “far vedere” che cosa accade in un'interiorità la cui esistenza, il cui darsi vanno considerati alla stregua di un dato di fatto, di un fenomeno che possiede un'incontestabile evidenza empirica. Quell'interiorità viene osservata e narrata così come si manifesta, come si dichiara e come appare agli occhi di chi si trova davanti a essa, senza dare spazio alla narrazione in

prima persona, chiamata in causa solo per quanto è strettamente indispensabile. Fedele a un atteggiamento di distacco che è proprio anche del *Werther*, Goethe niente concede alla confessione, alla meditazione autoriflessiva, convinto della necessità di far fronte al pericolo di una qualsiasi esaltazione del soggettivismo. L'esigenza di oggettività che ne discende può essere soddisfatta sia con la descrizione scientifica sia con la narrazione. Anche la narrazione può avere il rigore della descrizione scientifica, a patto di non imporre il coinvolgimento in prima persona e di consentire in tal modo l'uscita dal circolo chiuso dell'autoreferenzialità. Il problema non è rappresentato dall'esistenza o meno di un qualcosa che si estrinseca nel dispiegarsi dell'attività di quel che viene indicato come io o come se stesso. Non è possibile contestazione di sorta del dato coscienziale, dei fatti di cui la coscienza ci invita a (o ci impone di) prendere atto. Il problema, appunto, è rappresentato dal modo in cui rendere conto di quel dato, dagli strumenti per metterlo a fuoco e dal metodo da seguire per analizzarlo. L'esigenza dell'oggettività viene quindi soddisfatta con il ricorso all'assunzione di un punto di vista caratterizzato dalla concretezza, dall'evidenza e dall'icasticità di una situazione che è descritta in quanto *narrata*. Una situazione in cui ci troviamo dinanzi al manifestarsi di quell'interiorità, di quella ricettività e contemporaneamente spontaneità di un individuo dotato di coscienza del cui fondamento le varie declinazioni idealistiche della "rivoluzione copernicana" di Kant hanno voluto operare la ricognizione; sempre e comunque, però, nei termini di un'astrazione concettualizzante apparsa inevitabile.

2. E' a ogni modo innegabile che la Germania filosofica d'inizio Ottocento può rivendicare un qualche primato per quanto riguarda la ricognizione della dimensione dell'interiorità. Basti guardare all'entità - e, va detto, alla qualità - dello sforzo di analisi e di elaborazione concettuale profuso in un'impresa che, piaccia o non piaccia, ha inciso nel profondo dell'intera modernità. Ma, nello stesso tempo, è vero che quello sforzo ha prodotto risultati da valutare con attenzione proprio nella loro radicalità, come quando si sono

tradotti in una sorta di esaltazione della soggettività garante della sintesi di conoscere e pensare. Risultati, dunque, tutti diretta conseguenza del rischio assunto mettendo mano all'uso di un metodo di analisi fondato sullo "sguardo verso l'interno", su un'auto-osservazione della coscienza nei confronti della quale è peraltro evidente la profonda diffidenza di Hegel proprio per la spregiudicatezza con cui questi indaga la genesi e lo strutturarsi della coscienza medesima. Ma analoga è la diffidenza di Goethe, anch'egli avverso alla spiccata propensione di alcuni romantici e dei due idealisti più baldanzosi - Fichte e Schelling - per la presunta vigoria autocosciente dell'io.

Il riconoscimento della centrale importanza di un problema come quello dell'interiorità non è d'altronde privilegio del contesto - quello della Germania d'inizio Ottocento - in cui si vorrebbe che l'analisi dell'io e della coscienza, con tutte le sue contraddizioni e latenze tipica della modernità, affondasse più che in ogni altro le sue radici. Già in Rousseau - le cui idee, d'altronde, sono della massima importanza per alcuni snodi fondamentali del dibattito dell'idealismo tedesco - il problema era emerso con un rilievo tutto particolare e aveva trovato la sua formulazione emblematica nelle considerazioni introduttive alle *Confessioni*. Deliberatamente, Rousseau si era attenuto al criterio della prima persona e dunque al resoconto delle vicende della propria interiorità, non per nulla condotto sulla falsariga del modello agostiniano. Ma nello stesso tempo era emersa con nettezza l'esigenza dell'oggettività nel rendere conto della propria individualità, e quindi l'esigenza di evitare le deformazioni di un'auto-osservazione, di un'introspezione che non può mai essere autenticamente diretta, immediata e quindi fedelmente oggettiva.

Il signore di Montaigne - aveva affermato Rousseau - aveva risolto il problema imbellettandosi e dando di sé un'immagine lontana dalla realtà. Il proposito di Rousseau, invece, è quello di evitare di ricostruire in tal modo una sorta di artificiosa individualità. Quel che è necessario, pertanto, è osservare il darsi e l'articolarsi dell'individualità nella sua concretezza. Questa individualità altro non è che la propria. E' necessario allora far sì che se ne abbia una proiezione sul fondo di una sorta di "camera oscura". In tal modo è possibile collocarsi

nella posizione di chi osserva il risultato di un processo senza esservi coinvolto. Ciò avviene a una certa distanza, distanza che ha anzi il carattere del vero e proprio sdoppiamento. Questo sdoppiamento - conseguente alla dilatazione temporale di una narrazione che osserva e descrive - è tale da escludere ogni immediatezza nell'acquisizione della consapevolezza della propria individualità da parte di chi così si auto-osserva. La sfasatura temporale che si produce è per forza di cose una pausa reinterpretativa e il tempo necessario al "guardarsi dentro" introspettivo mette in evidenza l'impossibilità di una reale immediatezza autocosciente, così come del resto era già stato lucidamente compreso da Descartes.

3. La dilatazione forse anche spaziale, ma certamente temporale, dell'individualità - individualità dunque, come vuole il termine, non suscettibile di divisione, ma non per questo refrattaria a una più che consistente dilatazione nella memoria di se medesima e nella speranza del proprio futuro - si era così già messa in evidenza anche in Rousseau, e non solo nei propositi formulati nel presentare al lettore le *Confessioni*. E' anzi l'intera narrazione autobiografica delle *Confessioni* a testimoniare la forza di quel tratto costitutivo del nostro essere, essere che non può risolversi nell'istantaneità di un'introspezione che lo ridurrebbe a una sorta di punto inesteso. Quella dilatazione, semmai, è accompagnata dal continuo manifestarsi di un'attività coscienziale, attività peraltro caratterizzata da gradi diversi di intensità e di chiarezza. Tutto pare congiurare affinché ogni aspirazione a una conoscenza diretta e completa di se medesimo da parte del soggetto del pensiero e dell'azione - da parte dell'io - sia frustrata in partenza. Appare allora indispensabile prendere atto di una complessità che è fatta anche - se non soprattutto - delle interazioni continue tra quello che il costante manifestarsi dell'attività coscienziale indica come il mondo esterno e l'interiorità in cui quell'attività medesima è all'opera, ed è all'opera sempre e comunque nel tempo.

È inevitabile che a dare consistenza e stabilità a quella che, comunque, è la coscienza della nostra individualità di soggetti si ritenga debba intervenire il sentire in tutte le sue forme. Ciò avviene con l'intera gamma dei sentimenti con cui il contatto

tra interiorità e mondo esterno si viene a stabilire per poi codificarsi in modalità di reazione e di azione - appunto i sentimenti - che accompagnano e sviluppano quel contatto. I sentimenti, ancorché vissuti in prima persona dal soggetto e quindi anch'essi in qualche misura imperscrutabili, sembrano presentare, in vista dell'osservazione e della descrizione dell'interiorità, un'affidabilità superiore al puro e semplice dato introspettivo. Pare quindi possibile procedere alla ricognizione e all'interpretazione delle modalità con cui l'interiorità si esprime, si viene a manifestare come un nucleo di pulsioni e di reazioni. La permanenza, la stabilità di tale nucleo sono direttamente proporzionali alla consistenza e alla durevolezza delle relazioni che esso - nei termini appunto di quelle pulsioni e di quelle reazioni - stabilisce con il cosiddetto mondo esterno, in rapporto al quale e solo in rapporto al quale pare potersi così definire l'interiorità stessa, di cui si dà testimonianza diretta nel sentimento. Il proposito di rendere conto di se stesso con l'oggettività attribuita alle immagini proiettate sul fondo della "camera oscura" e osservate in modo diretto, senza intermediazioni, viene soddisfatto dunque in Rousseau dall'attenzione primaria rivolta ai sentimenti avvertiti nella loro immediatezza. Essi sono i modi in cui ci rendiamo conto di cosa del mondo esterno si riverberi su di noi senza lasciarci indifferenti.

I dubbi di Rousseau circa le modalità da seguire nell'osservare l'estrinsecarsi dell'interiorità e nel renderne conto si traducono dunque in una piena apertura di credito nei confronti della dimensione del sentimento.

L'interiorità - quell'interiorità di cui Jean-Jacques non solo è difensore deciso, ma di cui è anzi propenso a fare esibizione - non è per questo messa in dubbio. Si potrebbe arrivare a dire che l'accento posto sul ruolo che nel testimoniare di essa è riconosciuto al sentimento ne irrobustisca il potere e rafforzi quella che appare come l'autentica ineffabilità, il fondamento, la radice dell'individuo. In quest'ultimo assume rilievo primario non la dimensione conoscitiva, ma quella pratica, morale, come dimensione che alla prima appare non tanto connessa, quanto contrapposta.

4. La distanza di una posizione del genere da chi, già alla

fine del secolo XVIII e ancor più all'inizio del XIX, sottolinea sì la fondamentale importanza della dimensione del sentire, ma innanzitutto nella forma delle sensazioni con cui il mondo esterno ci dà notizia di sé è una distanza nettissima. Essa emerge in tutta chiarezza presso chi della fondamentale importanza del *sentire* si dichiara e si mostra convinto, ma appunto se ne dichiara e se ne mostra convinto perché al *sentire* guarda come a quella dimensione dell'individuo in cui questi ha sensazioni, ha notizia del mondo esterno con modalità il cui accertamento sembra offrire margini di oggettività più ampi e più solidi di quelli garantiti dal puro e semplice resoconto introspettivo: quell'accertamento può infatti rivolgersi a quanto osservato e messo a fuoco dallo studio della fisiologia degli organi di senso. Per chi si colloca da questo punto di vista è innanzitutto la dimensione conoscitiva dell'attività dell'individuo che richiede di essere presa in esame, in quanto è in forza di tale dimensione che l'individuo si trova a compiere quell'operazione di autoriconoscimento da cui è garantito nella propria sussistenza; sussistenza verso cui si trova - aveva sostenuto Helvétius - a essere mosso da uno specifico *interesse*, da un ovvio e ineliminabile coinvolgimento diretto.

Le critiche di cui Rousseau non può non essere oggetto da parte di chi si fa sostenitore di un'impostazione del genere sono decise, nette, come tra l'altro è il caso di Stendhal, lettore ed estimatore - oltre che del generale Laclos, l'autore di *I legami pericolosi* - di Helvétius e di Destutt de Tracy. E' evidente che agli occhi di Stendhal - che per l'io e i sentimenti nutre ben più di una semplice curiosità, ma che dell'io e dei sentimenti compie una ricognizione spassionata - Rousseau appare concedere molto; fin troppo alla sensibilità e assai poco alla ragione, a quanto della dinamica delle stesse passioni quest'ultima è in grado di comprendere con la precisione dell'osservazione e la coerenza dell'analisi. A un esame attento, le passioni presentano infatti più il carattere di forze di cui studiare la composizione e di cui prevedere gli effetti che il carattere di manifestazioni di un'interiorità ineffabile e inaccessibile.

Ma, nello stesso tempo, è anche vero che l'appello di Rousseau ai sentimenti e la difesa dell'ineffabilità e

inaccessibilità dell'interiorità fa delle *Confessioni* un testo fondamentale per chi ritiene essenziale rivendicare e difendere la specificità della dimensione dello spirito. Ciò avviene anche se quella battaglia è condotta da posizioni culturali e politiche molto spesso assai lontane da quelle di chi si era entusiasmato per il Rousseau dei due *Discorsi*. Vi è di più: nella stragrande maggioranza dei casi non viene in alcun modo rinnegata l'esigenza - di cui erano stati sostenitori Condillac e poi gli *idéologues* - di condurre un'attenta analisi della dinamica delle sensazioni e dei processi di genesi e di evoluzione delle idee a essa correlati. In Rousseau - e nel Rousseau non solo delle *Confessioni*, ma dell' *'Emilio*, della *Nuova Eloisa*, delle *Fantasticherie* - viene ravvisata senza esitazione alcuna non tanto la testimonianza diretta di un itinerario alla conoscenza di se stessi, quanto la decisa, inequivocabile sottolineatura della natura comunque spirituale dell'uomo. Al riguardo, gli esempi che possono essere fatti sono tutti assai significativi, e vanno da de Maistre a Chateaubriand. Basti però per tutti quello di Maine de Biran, che d'altra parte è anche colui che più intensamente e sistematicamente si impegna nello scavo della dimensione dell'interiorità attraverso l'analisi sistematica dei processi e delle strutture della coscienza. La credibilità che Rousseau può riscuotere presso tutti coloro che in varia misura, ma con sostanziale concordia di ispirazione, si riconoscono nel principio agostiniano del "*Noli foras ire*" non può costituire motivo di sorpresa. Tanto meno lo può costituire quanto più è evidente che il richiamo - poco importa se esplicito o implicito, quasi un'istintiva reazione - al principio agostiniano è da ricondursi alla necessità di difendere l'interiorità, la sua vera e propria inaccessibilità, dagli attacchi cui la si avverte esposta da parte delle sempre più cospicue acquisizioni della fisiologia degli organi di senso. Si potrebbe quasi arrivare a sostenere che, *post mortem*, Rousseau si troverà arruolato in una vera e propria Santa Alleanza a difesa dell'interiorità e della sua inaccessibilità. Santa Alleanza certo composita, eterogenea, pronta addirittura a non fare alcun conto del posto occupato da Rousseau nel pantheon della Rivoluzione, ma alla quale sono in definitiva funzionali anche le contraddizioni rousseauiane di appello alla volontà generale e nello stesso tempo di rivendicazione della sacralità

dell'individuo, essendo quest'ultima comunque utile a contrastare ogni forma di materialismo riduzionistico pronto a trarre spunto dalle indagini della fisiologia degli organi di senso.

5. Di quella Santa Alleanza - nonostante un *animus* decisamente critico nei confronti di molti aspetti della società moderna e nonostante la sua aperta avversione nei confronti della Rivoluzione dell'89 - non sembra in ogni caso poter fare parte (siamo d'altronde già alla fine degli anni Trenta del secolo XIX) Thomas Carlyle, anche lui scozzese come David Hume, che qualche decennio prima non solo aveva avuto modo di fare la conoscenza personale di Rousseau, ma addirittura pare avesse cercato, non senza un qualche imbarazzo, di calmare il pianto in cui questi si era sciolto abbandonato sulla sua spalla. Anche Carlyle leva decisamente la voce in difesa dell'individuo e della sua libertà di pensare e di decidere. Ma l'importanza assegnata ai sentimenti, il vero e proprio imperativo di praticare la sincerità, l'insistenza nell'esibizione delle proprie sofferenze di cui Rousseau dà continua prova sono per Carlyle altrettanti indizi - anzi, manifestazioni eloquenti - di una personalità priva di reale grandezza: un malato in preda alle convulsioni e che neanche sei uomini riescono a tenere fermo non può - soggiunge - essere considerato per questo in possesso di una forza particolare. Primo e fondamentale tratto costitutivo della grandezza sono la calma e la profondità di un animo che sa attendere il momento giusto per agire. Quella calma e quella profondità non sono di Rousseau, il cui volto - continua Carlyle - ha addirittura l'espressione del fanatico. E' solo una forma di onestà intellettuale, di autentica sincerità che può essergli riconosciuta, ma una sincerità che è troppo grande per una natura la cui sensibilità si trasforma in una sostanziale debolezza. Le incoerenze, le vere e proprie farneticazioni cui Rousseau è condotto sono la conseguenza di quella fragilità. E' un'autentica follia quella che ha finito per impossessarsi di Rousseau, dominato da idee che lo perseguitano come demoni, come accade allorché si rivolge alle madri, allorché - Carlyle è duro - si abbandona a celebrare la natura in tutte le sue forme - anche quelle più selvagge - in una serie di riflessioni

semideliranti sulle miserie della civiltà rivelatesi capace di contagiare un'intera nazione.

Nondimeno - Carlyle preferisce (ma fino a un certo punto) astenersi dal giudicare la produzione letteraria dell'"evangelista della Rivoluzione", che gli pare comunque riconducibile a un genere che non esita a definire "rosa", al pari di Madame de Staël e dell'abate di Saint-Pierre - va preso atto che "nel più intimo del cuore del povero Rousseau vi è una scintilla di fuoco veramente celeste". Carlyle non ha dubbi: al di là di tutti i suoi sbandamenti, del suo vero e proprio degradarsi, Rousseau riesce a dare un senso alla realtà, riesce a combattere per afferrarla. E ciò avviene perché quella sua stessa quasi folle ossessione della sincerità lo libera dalle pastoie dei filosofemi, dello scetticismo, del dottrinarismo astratto, delle critiche finì a se stesse e fa invece nascere e radica in lui il sentimento, anzi l'autentica conoscenza di un fatto fondamentale: quello per cui non può non esserci chiaro che la vita che noi viviamo è vera, ed è vera della verità di un fatto, di una realtà che può anche apparirci imperscrutabile, misteriosa, angosciante, ma che è tale, e che non possiamo fare a meno di riconoscere perché è la natura stessa a rivelarlo a noi, a ordinarci di darne espressione, di manifestarlo. E' esattamente questo quel che il "povero Rousseau" compie, nel modo errabondo e oscuro che sappiamo, con tutte le contraddizioni in cui non può non cadere, per strade che lo conducono verso destinazioni a lui ignote. Sempre però fedele a se stesso nel dare voce e mettere in atto la verità della sua vita, così come è diritto di ogni uomo.

Anche un caso estremo - o quantomeno assai singolare, come sono ben "singolari le strade lungo cui gli uomini si trovano a essere guidati" - come quello di Rousseau vale dunque a testimoniare della specificità, dell'irriducibilità della natura dell'individuo, dell'io. Ciò non toglie che Rousseau si è reso responsabile di un errore miserevole che è all'origine di ogni altro possibile errore, che quasi compendia in sé tutti i possibili errori: quello di avere ceduto all'egoismo, quello di non aver avuto la forza - nella sua continua ricerca del plauso degli altri - di fare affidamento solo su se stesso e di elevarsi al di là del "puro desiderio" per vincerlo. Ma per Carlyle quell'errore, quel cedimento di Rousseau, è assai meno gravido

di conseguenze, è assai meno pericoloso dell'estremismo di molti filosofi tedeschi più o meno a lui contemporanei. Al termine di una serie di incalzanti domande su quale sia l'essere che può denominarsi "io", quei filosofi - in primo luogo e soprattutto Fichte - si trovano infatti convinti della necessità di mettere mano al "primo atto morale preliminare", quell'atto della *Selbst-tötung*, ovvero dell'"annichilazione del sé", della pura e semplice eliminazione dell'io che pare così presentare lo straordinario vantaggio di semplificare in modo radicale ogni discussione sul fondamento dell'azione morale distruggendone le stesse basi. Pur con tutti i suoi appelli alla volontà generale, l'"evangelista della Rivoluzione" si era fermato dinanzi a uno sproposito del genere.

Carlyle sa d'altronde assai bene che proprio un grande "connazionale di Fichte", Goethe - oggetto della sua massima ammirazione, "di gran lunga l'uomo di lettere più degno di nota degli ultimi cento anni" -, mai avrebbe potuto contemplare neanche la più remota eventualità di procedere a quella "annichilazione del sé". Quantomeno in linea di principio, quell'atto non era stato escluso invece da chi - appunto Fichte - aveva all'inizio del secolo trattato nei suoi corsi universitari della "missione del dotto" e non aveva esitato a classificare tra le non-entità coloro che per vari motivi non fossero stati in grado di vivere nella loro interiorità l'"idea divina del mondo". La vera e propria evidenza empirica della dimensione dell'individualità accompagnata e testimoniata nella nostra interiorità dalla coscienza indispensabile alla possibilità di avere la nozione stessa di libertà costituisce invece per Carlyle - e lo costituisce proprio in rapporto diretto all'oscillare e al diverso risaltare di quest'ultima - un dato di fatto non contestabile, e tanto più incontestabile se a suo sostegno può essere addotta addirittura la vicenda di Jean-Jacques.

6. In quegli stessi anni - gli anni intorno alla metà del secolo - altri connazionali di Goethe - scienziati e non filosofi, e scienziati la cui parola d'ordine è la lotta alla "peste nera" delle speculazioni della filosofia della natura romantica - prendono a guardare al problema dell'individuo, al problema dell'interiorità, da una prospettiva diversa. Prospettiva peraltro

non nuova, ma divenuta assai più articolata e ricca per i dati forniti dallo sviluppo dell'indagine intorno alla fisiologia delle sensazioni. Sono la ricognizione e la descrizione dell'attività degli organi di senso come attività osservabile e misurabile a configurarsi come un campo di lavoro assai fecondo. Le ricerche condotte al riguardo si ispirano alla convinzione che ogni operazione compiuta dagli organi di senso debba essere considerata un'estrinsecazione della dimensione dell'interiorità, estrinsecazione che appare peraltro comunque connessa - ancorché non ne sia sempre occasionata in modo diretto - a quanto si verifica e come tale è osservabile e misurabile in quello che viene indicato come il mondo esterno a tale interiorità. Di quest'ultima, dell'esistenza di quest'ultima, non appare necessario trattare dal punto di vista dell'indagine scientifica. E se la riflessione idealistica - con tutte le differenze che è sempre necessario tracciare tra le sue figure più rappresentative - aveva preferito parlare di io e di coscienza, accade ora - su una linea di continuità rispetto alle analisi e alle elaborazioni della psicologia di Wolff, che vede la ripresa esplicita anche del monadismo di Leibniz - che sia innanzitutto di un termine come quello di "anima" che non si esita a fare uso. Si ricorre anche a quello di "psiche" - senza che, d'altronde, la sua sostituzione a quello di "anima" sia dovuta a particolari manifestazioni di suscettibilità da parte scientifica -, ma in ogni caso l'abbandono di termini come quello di "io" e di "interiorità" e una certa qual cautela nel chiamare in causa la dimensione coscienziale sono se'no evidenti di un mutamento di rilevanza decisiva. E' un mutamento che è venuto compendosi gradualmente, con la lenta ma inesorabile erosione del privilegio dell'introspezione. E' un mutamento maturato per il consolidarsi del convincimento che dei processi ascrivibili al novero delle reazioni e anche delle autonome pulsioni dell'anima, della psiche sia ormai possibile un esame oggettivo perché quei processi medesimi si documentano in dati osservabili, descrivibili, quantificabili, *misurabili*.

Dati da raccogliere, classificare, porre a confronto per poter così arrivare a individuare anche nell'attività dell'anima, della psiche, quelle regolarità, quelle leggi che sono proprie di tutte le manifestazioni osservabili in natura, quale che ne sia la

forza che in esse si esplica e l'energia che ne sta alla base. Leggi di lenta, difficile ricognizione, ma che in linea di principio - scrive Herbart, addestrato alla dialettica fichtiana dell'io e poi impegnato a realizzare il progetto di una "psicologia come scienza fondata sulla metafisica, la matematica e l'esperienza" - legano e avvolgono l'intero complesso delle nostre rappresentazioni, delle estrinsecazioni della nostra interiorità, in "reti non diverse da quelle che i matematici hanno disegnato sulla volta celeste". Ed è evidente che in questi termini può emergere il convincimento del carattere poco meno che convenzionale dell'operazione con cui distinguere dal mondo esterno un'interiorità assunta come autentico fulcro del conoscere e dell'agire del soggetto percipiente. Appare infatti difficilmente contestabile il rapporto di reciproca fungibilità, di vera e propria reciproca dipendenza tra quelli che così si configurano come nient'altro che i due poli di quel conoscere e di quell'agire. E' allora l'occhio imparziale dello sperimentatore, che da osservatore non partecipante descrive e analizza, a mettere a fuoco e a misurare le oscillazioni e le tensioni che in continuazione si producono tra essi, e che travalicano costantemente l'evanescente confine tra l'interno e l'esterno, tra l'interiorità della psiche e il mondo che, riflettendosi in essa, nello stesso momento ne occasiona le reazioni.

3. L'energia dei nervi

1. Lo studio della struttura e del funzionamento degli strumenti - gli organi - che assicurano la ricognizione del mondo in cui il soggetto conosce e agisce assume rilievo centrale nello sviluppo dell'indagine scientifica sull'attività della psiche che, soprattutto in Germania, si avvia sistematicamente passata di poco la metà del secolo XIX. È ben presente la consapevolezza - che d'altronde risale sino a Aristotele - del carattere in qualche misura artificioso della distinzione fra i cinque sensi, essendo evidente che tutto quel che da essi viene comunicato al corpo sollecita come un'unica risposta da parte di una sorta di "sesto senso", il cosiddetto *sensorium commune*. Tuttavia, l'osservazione e ancor più la sperimentazione si trovano obbligate a concentrarsi sull'esame della struttura e delle funzioni di un singolo, specifico organo di senso.

Il senso della vista riveste sotto questo profilo un'importanza tutta particolare, come d'altronde è evidente dal ruolo dominante esercitato da sempre dalla metafora visiva nella descrizione e nella stessa interpretazione del processo conoscitivo. L'occasione è anche quella di riflettere sull'effettivo carattere di quella metafora, sulla misura in cui essa è da considerarsi adeguata a rendere conto del processo conoscitivo nelle sue varie articolazioni. Anche in questo caso si può sostenere senza tema di smentita che, in realtà, non c'è nulla di nuovo sotto il sole, essendo di antica data le perplessità circa il privilegio accordato al modello della visione. E' però assai significativo quanto in proposito messo in evidenza e puntualizzato da Helmholtz, uno dei protagonisti della nuova ricerca intorno alla fisiologia delle sensazioni e come tale ispiratore del programma di una psicologia fisiologica. Helmholtz sa bene quale sia il peso delle immagini, delle stesse metafore, nello sviluppo dell'indagine scientifica e

quanto le analogie da esse suggerite siano utilizzabili nell'interpretazione dei dati sperimentali nonché nella costruzione degli schemi concettuali in cui collocare questi ultimi e procedere alla formulazione di ipotesi esplicative. Può anzi accadere che proprio l'esame rigoroso delle analogie suggerite dal ricorso a immagini, a metafore, conduca all'individuazione di nuove linee di ricerca, a nuovi modi di interpretare i dati osservativi proprio nella misura in cui servono a mettere in luce discrepanze tra questi ultimi e quanto inizialmente prospettato. Helmholtz non esita perciò a prendere in considerazione la possibilità di istituire un'analogia tra l'occhio umano e la camera oscura; ritiene, anzi, che proprio la valutazione rigorosa dei limiti di tale analogia possa condurre a una migliore comprensione del funzionamento del primo. Anche Rousseau - si è visto - si era dichiarato pronto a fare valere - e nei confronti di se stesso - il rigore imparziale delle rappresentazioni fornite dalla camera oscura. Del proposito di Rousseau - che comunque lo avrebbe verosimilmente lasciato indifferente - Helmholtz è con tutta probabilità all'oscuro, mentre sa bene quanto a lungo Goethe abbia fatto uso della camera oscura in sperimentazioni volte a contestare la fondatezza delle teorie di Newton circa il colore. Goethe, tra l'altro, aveva anche pensato bene di provvedere di una camera oscura portatile il viaggiatore inglese ospite di Eduard e Charlotte. Ma aveva anche avuto cura di far vedere come questi, tutto preso dalla ricerca, nel parco, di un "punto di vista davvero pittorico", non avesse avuto un qualche sentore degli accadimenti su cui già incombe l'esito tragico del romanzo.

Helmholtz, a ogni modo, affronta la questione da fisico e da fisiologo. Helmholtz è perfettamente consapevole che il ricorso all'immagine, alla metafora, al modello stesso della camera oscura come versione moderna e per così dire "concreta" della teoria della visione assunta a paradigma del processo conoscitivo è spontaneo, quasi inevitabile, al di là del molto che è stato detto intorno alla teoria della visione anche - e forse soprattutto - da parte filosofica. Helmholtz sa bene che a rafforzare la tendenza a ricorrere ancora a quell'immagine, a quella metafora, hanno concorso, con la loro popolarità, le nuove acquisizioni della fisiologia delle sensazioni. A tali

acquisizioni è stata riconosciuta la capacità di illustrare i modi di formazione delle nostre rappresentazioni della realtà che, tuttavia, richiede quantomeno di essere accuratamente valutata. Sotto questo riguardo, l'esame di quanto effettivamente le funzioni svolte dall'occhio siano assimilabili a quel che accade dentro la camera oscura presenta un'indubbia rilevanza, un'importanza quasi paradigmatica, in primo luogo e in misura essenziale per la definizione del livello di oggettività cui possono ambire le rappresentazioni del mondo esterno possedute dal soggetto percipiente e conoscente.

2. Quale sia il risultato delle considerazioni di Helmholtz circa la possibilità di ravvisare nell'occhio una sorta di camera oscura è presto detto. Ovviamente, non è tanto a una camera oscura del tipo di quelle che poteva avere presente Rousseau che Helmholtz si riferisce, bensì a una camera oscura più evoluta, e cioè a un apparecchio fotografico: una camera oscura provvista di una lente, allo stesso modo in cui il bulbo oculare è provvisto del cristallino. Il funzionamento dell'occhio come strumento ottico complesso è studiato e descritto da Helmholtz con una specifica attenzione al meccanismo dell'accomodamento. Ma non è questo il punto decisivo, anche se, in ogni caso, non è una differenza di poco conto, rispetto alla camera oscura ovvero all'apparecchio fotografico, quella rappresentata dalla visione prospettica e in movimento di cui è capace l'occhio. Decisivo, nell'analogia camera oscura-occhio, è il fatto che, al pari di quanto accade nella camera oscura ovvero nell'apparecchio fotografico, anche all'interno del bulbo oculare penetra, attraverso una lente, un raggio di luce che ne colpisce il fondo. Ma il fondo dell'occhio non è una superficie piana, una sorta di schermo, come in una macchina fotografica tradizionale: è - la retina - un fitto insieme di terminazioni nervose, che reagiscono alla stimolazione luminosa e trasmettono i relativi impulsi al cervello. Le cose non cambiano molto se, per prospettare la possibilità che in tal modo sia assicurata una rappresentazione oggettiva della realtà esterna, si arriva - come da più parti accade - ad assumere una qualche stabile corrispondenza tra punti della retina e la collocazione spaziale dei raggi che penetrano nel bulbo. E' evidente, infatti, che anche in questo caso quella che

si vorrebbe fosse un'immagine fedele, *oggettiva* del mondo esterno altro non è che uno stato del soggetto percipiente. Ma vi è in realtà di più. Il soggetto percipiente avverte tale stato come proprio stato *interno*, come uno stato di eccitazione in cui è posto da quanto avverte come diverso da sé, come *esterno* a se stesso. Quell'eccitazione, però, non pare essere altro che la liberazione di un'energia specifica delle terminazioni nervose coinvolte nel processo della visione; terminazioni che, indipendentemente dal tipo di sollecitazione cui possono venire sottoposte (dal raggio solare al pugno che, se malauguratamente colpisce l'occhio, "fa vedere le stelle"), danno comunque luogo a sensazioni luminose. Come aveva sostenuto il grande fisiologo Johannes Muller, maestro di Helmholtz, tutte le fibre nervose sembrano possedere un'"energia specifica sensoriale" che, da ciò che proviene dal mondo esterno, da quanto viene a stimolare il corpo, riceve l'impulso a liberarsi. L'"energia specifica sensoriale" che così si manifesta come uno stato delle fibre nervose interessate non può non essere posta in connessione con quello che indichiamo come mondo esterno. Nello stesso tempo deve essere però chiaro che quel che noi riteniamo di venire a sapere del mondo esterno in forza di quegli stati delle nostre fibre nervose che chiamiamo sensazioni e percezioni altro non sono che *segni*, veri e propri *simboli*: segni e simboli di importanza fondamentale per il nostro orientamento, per l'intero dispiegarsi del nostro agire, ma in ogni caso non accreditabili come rappresentazioni oggettive, descrizioni fedeli e circostanziate di quella che solitamente viene indicata come la realtà del mondo esterno. I termini in cui pensare il confine tra l'esterno e l'interno si sono indiscutibilmente fatti più complessi, ma non per questo impossibili da ridisegnare.

Se sensazioni e percezioni sono segni, sono simboli di un mondo esterno che dà notizia di sé stimolando in quello che diciamo il nostro *interno* la liberazione delle energie presenti nelle fibre nervose del nostro corpo, è allora ovvio che queste ultime non possono non essere considerate come qualcosa di *esterno* rispetto all'attività che in esse così si esplica. Quest'attività - il sentire, il percepire - è fondamentale nel nostro costituirci in individui che conoscono, che agiscono, che arrivano anche a maturare una coscienza, anche se larga parte

del lavoro con cui vengono colti e interpretati i segni e i simboli del mondo in cui ci troviamo a operare è fatto - affermava Helmholtz - di vere e proprie “inferenze inconse”, comunque testimonianza del carattere fondamentalmente spontaneo, forse anche creativo, di tale attività. Il sistema nervoso nel suo complesso - ivi compreso, dunque, l'encefalo - appare indispensabile al manifestarsi di tale attività, ma non per questo vi sono elementi per affermarne la coincidenza con quest'ultima. Rimane, però, che tutto cospira affinché ciò che avvertiamo come interno e che possiamo anche indicare come “vita dell'anima” risulti comunque inconcepibile, fatta salva la sua stessa spontaneità, se non si tiene conto della sua costante interazione con l'esterno, se non se ne considera il costante pulsare e - appunto - *animare* un corpo. Come aveva sostenuto Johannes Muller e come Helmholtz mostra di condividere, è allora da prendere in seria considerazione la tesi per cui la costruzione del nostro corpo, del nostro sistema percettivo è tale che percepire il mondo significa in ultima analisi percepire noi stessi. Tra l'esterno e l'interno la connessione è strettissima, di fatto pare trasformarsi in coincidenza, o quantomeno in una sintesi di cui la consapevolezza ci è data dal nostro stesso agire, dal nostro stesso operare riconoscendoci come individui in grado di compiere azioni.

3. Quanto così messo in evidenza dalla fisiologia delle sensazioni nella seconda metà del secolo XIX poteva per molti buoni motivi apparire la conferma, addirittura il coerente sviluppo di alcune idee di Goethe e, in primo luogo, proprio di quelle avanzate nella *Teoria dei colori*. Helmholtz non condivide, peraltro, la polemica antinewtoniana di Goethe e, in misura essenziale, il rifiuto della natura composta della luce. Ma ciò non gli impedisce - con la consueta citazione d'obbligo del celebre verso “Se l'occhio non fosse solare, / come potremmo scorgere la luce?” - di riconoscere la piena fondatezza dal punto di vista fisiologico di molte delle tesi goethiane. Motivo conduttore di queste ultime è - appunto - la convinzione della natura “solare” dell'occhio, organo espressamente destinato a reagire ai raggi solari e, come tale, “debitore della sua esistenza alla luce”. Stimolando la specializzazione degli “organi indifferenziati dei corpi

animali”, la luce ha fatto “nascere un organo che divenga il suo uguale”. L’occhio - aveva scritto Goethe - “prende forma alla luce per la luce, perché la luce interna venga incontro a quella esterna”. La luce, nella sua vera natura, è assolutamente pura, è assolutamente semplice, al di là di tutte le diffrazioni e rifrazioni da cui risultano i colori. È allo stesso modo che le forme assunte dal vivente sono tutte quante prodotte da un unico intimo pulsare della natura nella sua “eterna sistole e diastole”. La natura si differenzia in una molteplicità di forme, alternativamente interne ed esterne l’una all’altra poiché in natura, come un altro celebre verso di Goethe sentenziava, “nessun vivente è un uno / è sempre un molti”.

Come in Goethe già era venuto delineandosi, è in primo luogo proprio lo studio del processo della visione, l’esame della struttura e del funzionamento dell’occhio, a contribuire in modo determinante al sostanziale abbandono della concezione della conoscenza come atto fondato su una soggettività capace di un’intuizione pura e immediata, dall’ *interno*, di quanto le si presenta, all’ *esterno*, come oggettività da essa completamente, integralmente separata. Solo un grossolano fraintendimento di quale, per Goethe, sia l’effettiva natura della luce - natura semplice e ovunque diffusiva di se medesima - può far trovare sorprendente tutto questo. Vi è però da chiedersi, nello stesso tempo, se ed eventualmente in quale misura quel ridimensionamento non porti non solo ad attenuare, ma addirittura a eliminare la possibilità dell’esistenza di una qualche forma di interiorità, di riflessione su se medesimi, di autocoscienza. Esistenza che, invece, per più aspetti pare ragionevole contemplare anche alla luce del mutamento di punto di vista, di paradigma nella valutazione dei modi in cui la rappresentazione del mondo esterno si offre al soggetto conoscente. Senza per questo fare ricorso all’impegnativa e, nello stesso tempo, forse evanescente espressione di interiorità, pare in effetti necessario prendere atto dell’esistenza di un punto di riferimento, ovvero di equilibrio, nella costante tensione tra esterno e interno che sta alla base del costituirsi del rapporto tra il soggetto e la realtà. Il soggetto si rappresenta quest’ultima nello stesso momento in cui - ed è questo il punto da sottolineare con forza - della medesima avverte di fare comunque parte, e dunque nello stesso

momento in cui di essa ha come la consapevolezza di essere pervaso.

In realtà, quella che in ogni caso è una nuova configurazione del confine, della tensione tra esterno e interno, fa capire con chiarezza che di uno dei due poli di quella tensione - quello che appunto indichiamo come l'*interno* - abbiamo una cognizione comunque più diretta. Ciò avviene per l'ovvia ragione che esso è costituito dal nostro corpo come nucleo di aggregazione di quelle risposte alle stimolazioni della realtà circostante che ci fanno costruire come una mappa della medesima. In questa mappa ci orientiamo in base a segni, a simboli per noi comunque intelligibili, al di là di quello che può essere il loro carattere convenzionale. Quei segni, quei simboli, sono fondamentali per il controllo e la prosecuzione di tutte le nostre operazioni, innanzitutto di quelle conoscitive. Tali operazioni, in più di un caso, vengono compiute senza che se ne abbia una consapevolezza *immediata*; esse, però, hanno successo e ci assicurano della connessione e della vera e propria coerenza di quella che appare così definibile - come appunto si prende a fare a partire da Gustav Theodor Fechner - come la nostra unità psicofisica. La consapevolezza di tale unità psicofisica - consapevolezza che nulla può avere dell'immediatezza di uno sguardo verso l'interno - è una consapevolezza che non ha sempre la medesima nettezza e la medesima intensità, ma presenta comunque una sua continuità. E' la temporalità a svolgere un ruolo decisivo nella costituzione di quell'unità psicofisica, perché in certo senso garante della stessa consistenza spaziale di quest'ultima nella misura in cui il corpo in cui essa ha sede presenta una sua specifica aggregazione in funzione diretta della concatenazione temporale degli stimoli e delle risposte che assicurano la vita stessa del corpo. Ed è in tale dimensione della temporalità - anche in questo caso si potrebbe però affermare che non c'è niente di nuovo sotto il sole: basti pensare alle formulazioni agostiniane e cartesiane - che appare ovvio ravvisare il manifestarsi dell'*interno*. L'*interno* è così assicurato nella sua assenza di estensione (che appunto lo differenzia dall'*esterno*) e, nello stesso momento, è garantito in quella che potremmo chiamare la sua persistenza dinamica.

4. Il riconoscimento dell'importanza decisiva del fattore temporale nei processi percettivi avviene, da parte di Helmholtz, innanzitutto - come è ovvio - nelle indagini da lui dedicate alle sensazioni di suono. Più in generale, però, l'attenzione per la dimensione temporale prende a caratterizzare il lavoro di tutti gli studiosi in varia misura impegnati nella scientificizzazione dello studio della psiche. Tutto particolare, in questo quadro, è l'impatto che la prospettiva evoluzionistica darwiniana ha su chi indaga l'interazione fisico-psichico: l'esame delle dinamiche di adattamento all'ambiente impone di fare largo spazio al fattore temporale, la cui cruciale importanza emerge nel ruolo che l'attività della memoria mostra di svolgere nell'intero processo della vita della psiche, dalle sensazioni elementari sino ai livelli più complessi dell'elaborazione intellettuale e della stessa creazione artistica. La formula - escogitata dal fisiologo Ewald Hering - secondo cui nella memoria va ravvisata essenzialmente una "funzione della materia organizzata" incontra ampio consenso, al di là di quella che a qualche critico appare una concessione a una sorta di lamarckismo "ingenuo". Il consenso è, tra gli altri, quello di Ernst Mach, che pone al centro della propria riflessione intorno al problema della conoscenza la messa a punto del processo sensoriale e percettivo e quindi la definizione dei rapporti tra il fisico e lo psichico. Ciò avviene, appunto, sempre con un'accentuazione tutta particolare della componente temporale di tali rapporti, componente che, d'altronde, Mach sottolinea anche da protagonista dello sviluppo dell'indagine fisica dell'epoca.

La convinzione che sia necessario assumere un punto di vista prevalentemente diacronico per arrivare a un'effettiva comprensione dei processi psichici è rafforzata anche dalla constatazione delle oscillazioni, delle vere e proprie cesure del processo sensoriale e percettivo. L'osservazione e la descrizione di quest'ultimo impongono tra l'altro di prendere atto - come del resto era già stato prefigurato nel programma herbartiano di una psicologia come scienza da fondare non solo sull'esperienza, ma anche sulla metafisica e sulla matematica - dell'esistenza di specifiche "soglie" (e dunque di livelli di inconscio) che l'intensità degli stimoli provenienti dal mondo esterno devono superare perché si liberi l'energia latente nella

psiche. La coscienza presenta così, sempre più chiaramente, una struttura si potrebbe dire “dilatata”, mai “puntuale”. Ma il terreno su cui si manifesta la necessità - e con essa la vera e propria fecondità - dell’assunzione di quel punto di vista diacronico, del riconoscimento del carattere costituzionalmente temporale della vita psichica, pare essere soprattutto un altro. E' il terreno su cui si assiste allo sviluppo su larga scala di un lavoro di indagine intorno alle funzioni del sistema nervoso centrale. Ciò è favorito non solo dal superamento di alcune difficoltà di ordine tecnico, ma in buona misura anche dal venir meno - ed è forse questo il passo decisivo - di una sorta di vera e propria autocensura, autocensura peraltro comprensibile dinanzi agli interrogativi legati alla possibilità di un lavoro sperimentale in grado di estendersi dalle indagini sulla fisiologia degli specifici organi di senso al sondaggio sistematico del cervello. Questo lavoro di indagine - che è lavoro di anatomisti e di fisiologi e, nello stesso tempo, di psichiatri, e di anatomisti, fisiologi e psichiatri non solo tedeschi ma anche francesi, inglesi, italiani - innanzitutto prospetta la concreta possibilità di individuare specifiche corrispondenze tra determinate aree della corteccia cerebrale e determinate operazioni della psiche, corrispondenze, vere e proprie connessioni la cui ricognizione non può come tale non essere densa di implicazioni nella direzione di una vera e propria storia evolutiva del sistema nervoso centrale. Ma soprattutto - ed è questo il punto, ed è un punto tanto più importante perché ciò che viene in questo caso rilevato non è immediatamente esposto al pericolo di condurre a conseguenze di carattere pericolosamente materialistico - quel che viene a mettersi in evidenza a un’osservazione di tipo strettamente clinico-osservativo è che anche quelle che vengono indicate come “malattie dell’anima” presentano un carattere evolutivo al pari delle malattie del corpo. Anche le “malattie dell’anima” - delle quali le alterazioni, le disgregazioni della coscienza sono sintomo inequivocabile - sono coinvolte appieno nella dimensione della temporalità: i fenomeni di graduale dissoluzione delle associazioni indispensabili alla vita della psiche che sono caratteristici delle cosiddette “afasie” ne forniscono prova eloquente.

5. Dal punto di vista dello sviluppo del lavoro diagnostico e anche clinico, quanto così viene a maturare e a prendere consistenza circa lo studio delle funzioni cerebrali è di indubbia importanza. Appare infatti possibile compiere più di un passo avanti nell'indagine di quell'"interno" - perché in ogni caso continua dai più a essere così indicato - verso cui si rivolge lo sguardo sia dei neuroanatomisti sia di coloro che indagano sulle turbe della psiche con metodi clinico-diagnostici. Ciò appare possibile attraverso l'osservazione e l'esame di quelle che possono essere considerate estrinsecazioni di tale "interno", osservazione ed esame che non comportano impegni circa la natura ultima del medesimo, circa quanto accade in quella che, in uno dei suoi consueti slanci visionari, Balzac aveva chiamato "la camera oscura del mio cervello".

La chiamata in causa da più parti della dimensione della temporalità nella ricognizione e nello studio a più livelli dell'attività di una psiche ormai riconosciuta nel suo intimo legame con le funzioni cerebrali non può così non condurre al definitivo riconoscimento dell'evanescenza del confine tra l'esterno e l'interno. Tale riconoscimento fa sì che anche nella riflessione filosofica si consolidi la convinzione del carattere costituzionalmente temporale della struttura del soggetto. Il riconoscimento, la decisa sottolineatura di tale carattere, appare quasi come la sola via d'uscita dalla perdita di fondamento della propria unità autocosciente cui un soggetto che si volesse in grado di un'intuizione pura assoluta mostra invece di essere esposto, una volta condotto a rendere conto del processo attraverso cui arriva a disporre della nozione di una realtà a esso esterna. A voler fare uso di un'immagine comunque approssimativa, la temporalità appare come una struttura che tiene insieme dall'interno un io di cui essa è costitutiva e che, concepito come individuale, si troverebbe esposto al rischio della disgregazione per eccessiva rigidità della sua costruzione. La temporalità è questa sorta di struttura interna, di armatura *elastica* che assicura, senza dilacerarsi, la proiezione nella duplice direzione del passato e del futuro. E, in linea con una concezione del genere, si potrebbe addirittura arrivare a concepire l'individualità del soggetto conoscente - e conoscente in quanto capace di percezioni e in possesso di

rappresentazioni che sono innanzitutto percezioni e rappresentazioni di se medesimo - semplicemente come una sorta di vero e proprio “luogo geometrico” di tali percezioni, di tali rappresentazioni. L’evanescenza del confine tra esterno e interno è anche - è anzi in primo luogo - l’evanescenza dell’individualità coscienziale.

E' però indubbio che ciò non possa non costituire un problema. Se appare incerta l’effettiva esistenza di un interno, addirittura di un’interiorità, rimane però il fatto che delle operazioni eseguite dal nostro corpo possediamo una consapevolezza, consapevolezza che appunto si estende - la centrale importanza della temporalità non viene in alcun modo meno - a quanto di quelle operazioni è premessa, è motivo, è causa. Non solo: tale consapevolezza, per quanto possa essere vaga, si estende anche a quanto è causa delle operazioni ancora da realizzare, e che la filosofia indica come causa finale o, più semplicemente, *motivo*. Del darsi di tale consapevolezza le prove dirette e indirette sembrano abbondare, benché possano essere sollevate riserve e obiezioni circa la stabilità e la stessa continua presenza di tale consapevolezza, condizionata anch’essa dalla temporalità costituzionale del cosiddetto soggetto e quindi, almeno in apparenza, non in grado di estendersi a tutta la sfera d’azione del medesimo. E' ovvio, perciò, che non può non porsi un problema che investe questioni centrali non solo della problematica gnoseologica, ma anche, se non soprattutto, della riflessione morale: appare evidente che ogni considerazione relativa al problema dell’azione, dei suoi fondamenti e dei suoi condizionamenti, dunque della libertà, è destinata a vanificarsi in assenza di effettivi soggetti dell’azione medesima, di entità in grado di porla in esecuzione o, comunque, in essa costantemente coinvolte. Anche chi, come William James, si fa addirittura gioco delle fantasticherie neokantiane circa l’esistenza di una “coscienzialità” che pare filiazione diretta dell’io fichtiano e arriva così a domandarsi se davvero vi siano le condizioni perché “esista la coscienza”, non può negare che, in ogni caso, il nascere e lo svilupparsi del conoscere e l’esplicarsi dell’agire non possono essere concepiti altro che sorretti e guidati da un’ineliminabile funzione coscienziale assegnata a quell’aggregato di sensazioni e percezioni che è il nostro

cosiddetto io individuale.

4. Il fluire della coscienza

1. Molte, se non quasi tutte le domande che lo sviluppo delle indagini della scienza ottocentesca sulle varie articolazioni della vita della psiche pone alla filosofia conducendola a una cospicua revisione dei propri apparati categoriali, del suo stesso punto di vista, sono al centro della riflessione di Bergson sulla memoria e sul tempo. E di molti di quegli interrogativi - in gran parte sollevati dalla neuroanatomia e dalla psicopatologia - Bergson riesce a penetrare il senso profondo, senza peraltro voler fare altro che evocarlo, che suggerire una visione più complessa, più articolata della vita di un'entità sfuggente e, nello stesso momento, evidente come la psiche. "Bergson, voi siete un mago", gli scrive nel 1907 William James nel ringraziarlo dell'invio dell'*Evoluzione creatrice*, del libro in cui viene compiuto il sortilegio di una filosofia del tempo come durata.

Il tempo fa sì che la nostra percezione sia solo la percezione del passato e che il presente sia un'illusione, un "inafferrabile progresso del passato che erode l'avvenire". Per questo, un'analisi psicologica che sia veramente tale deve riuscire a integrare in continuazione la statica e la dinamica, unendo l'esame del dato coscienziale all'osservazione dei processi fisiologici e biologici. Quel dato, in realtà, ha anch'esso una sua durata: esso riempie la coscienza per un tempo brevissimo, solo metaforicamente definibile come un istante, dato che in ogni caso noi ci troviamo nel tempo, quel tempo che fa anche sì che la "la mia percezione concreta e complessa" sia sempre quella che è "gonfiata dai miei ricordi e che presenta sempre un certo spessore di durata". In realtà, solo eliminando ogni forma di memoria - e l'operazione ci è vietata dalla nostra costituzione - sarebbe possibile concepire la percezione nella sua essenza autentica: pienamente coincidente con il suo oggetto, quella percezione dovrebbe avere luogo in un istante,

fornendoci come un’“immagine del tutto”. Tutte le nostre specifiche percezioni sono dunque “limitazioni” di quella “percezione pura”, limitazioni dovute alla “facoltà che noi abbiamo di operare dei mutamenti nelle cose, facoltà attestata dalla coscienza e verso cui paiono convergere tutte le potenze del corpo organizzato”. Se vi è un “punto di contatto tra la coscienza e le cose, tra il corpo e lo spirito”, quel “punto di contatto” può essere individuato tenendo conto di quanto lo stato istantaneo e ideale della “percezione pura” sia arricchito e condizionato dalle immagini conservate dalla memoria e indispensabili all’azione. Il corpo svolge una funzione fondamentale nelle operazioni altrettanto fondamentali della memoria. Da una parte abbiamo le immagini-ricordo di ciò che è passato; dall’altra, invece, abbiamo le immagini costituite dagli schemi secondo cui operano i meccanismi cerebrali alla base del nostro agire. Il corpo costituisce in tal modo un “limite in movimento tra l’avvenire e il passato”. La dimensione inestesa del passato, conservata nella memoria e fatta di immagini-ricordo, si traduce, tramite la materia del corpo, in una vera e propria presa sulla realtà fatta di immagini che ci appaiono istantanee. La catena di innervazioni motorie che fungono da immagini direttrici di un conoscere che è comunque sempre agire può però spezzarsi. Il venire meno di alcuni anelli di quella catena mette in evidenza, per contrasto, l’importanza decisiva di una serie di connessioni, di associazioni, in primo luogo di quelle linguistiche. E’ esattamente quanto scoperto dallo studio delle patologie del linguaggio indicate con il termine generico di “afasie”.

Per Bergson, i risultati della ricerca intorno alle afasie illuminano aspetti assai importanti del rapporto tra la coscienza e la memoria, memoria che in linea di principio - come “memoria pura” - non può non essere consustanziale al tempo reale della durata, così come la “percezione pura” è la percezione istantanea del tutto. A giudizio di Bergson, quanto messo in luce dallo studio delle afasie impone di prendere atto che la coscienza come *continuum* che accompagna le nostre reazioni all’ambiente esplica un’attività che non vi è motivo di pensare coincida con quella cerebrale. Bergson non condivide la teoria della localizzazione cerebrale: il cervello non assolve alla funzione di conservare il passato. Il cervello è solo

“l'organo dell'attenzione per la vita”. Il cervello, di tutti i ricordi di cui siamo in possesso, seleziona quelli funzionali all'esecuzione delle azioni. Il cervello impedisce che il pensiero si perda nel sogno; nondimeno il sogno è realtà, così come è una realtà quanto è conservato nel nostro ricordo. Al di là di ogni ricognizione, per quanto minuziosa possa essere, dei fatti relativi al funzionamento normale e patologico del cervello, niente può contestare ciò di cui ci assicura l'“esperienza interna allo stato puro”. Quell'esperienza coglie il darsi immediato della coscienza e in tal modo ci impone di prendere atto dell'esistenza di una “sostanza” - “sostanza” che per Bergson è spirituale e di cui la nostra attività di pensiero è testimonianza inequivocabile - il cui carattere essenziale è *durare*, cioè “prolungare senza posa nel presente un passato indistruttibile”. Non vi è un luogo in cui il ricordo sia come messo al riparo, conservato. E' da se stesso che il ricordo si conserva. E, del resto, già Baudelaire aveva scritto che “il palinsesto della memoria è indistruttibile”, che “nulla va perduto, nello spirituale come nel materiale”. Proprio allorché le connessioni, le associazioni cerebrali si interrompono e il cervello sospende l'“attenzione alla vita”, vengono alla luce *allo stato puro* i fatti che illustrano il funzionamento della memoria. La memoria garantisce la connessione, senza soluzione di continuità, di tutti gli eventi del nostro passato *indipendentemente* dalle operazioni del soggetto nel suo rapporto con la realtà. L'esame delle conseguenze sulla nostra attività espressiva e di pensiero dei danni subiti dall'organo cerebrale conferma quanto per via introspettiva, una volta annullato anche quello che potremmo chiamare il “rumore di fondo” del corpo, è comunque chiaro: la coscienza ci assicura una consapevolezza immediata ed evidente del tempo nei termini della durata.

2. Non si può dire che la constatazione dell'impotenza dello studio delle funzioni cerebrali a penetrare la vita della psiche - anzi, si dovrebbe dire, la vita dello spirito -sia per Bergson motivo di sconforto. Per Bergson, è chiaro quale sia il risultato più cospicuo e significativo delle indagini e delle ricerche di tutta la seconda metà dell'Ottocento intorno alla vita della psiche, poco importa che esse siano quelle della psicofisica e

della psicologia fisiologica oppure quelle condotte su un piano più spiccatamente medico, sia psicopatologico sia più decisamente neurologico ovvero neuroanatomico. La dimensione della temporalità - e in proposito andrebbe ricordata l'importanza decisiva del ruolo svolto al riguardo dall'evoluzionismo di Spencer - è venuta imponendosi come modello fondamentale di interpretazione di ogni processo psichico, con ripercussioni di notevole consistenza sulla stessa riflessione filosofica, condotta comunque a guardare con molta attenzione al nascere di una psicofisica e di una psicologia fisiologica; ma, nello stesso momento, ciò ha comportato anche una nuova attenzione per lo studio dell'intera dinamica della coscienza e per la riflessione sulla natura stessa di quest'ultima. Bergson sa bene che l'evoluzionismo di Darwin - ma, appunto, anche quello di Spencer - ha contribuito a che nella ricognizione della dimensione coscienziale fosse fatto spazio a considerazioni di ordine biologico. E' consapevole pure che la necessità di prendere atto dei livelli di latenza o di presunta assenza della medesima ha condotto a riconoscere l'operare di un vero e proprio inconscio, d'altronde ammesso e indagato anche dai sostenitori di posizioni inequivocabilmente antimaterialistiche. Ma in ogni caso - sarebbe invero da insistere su quanto un atteggiamento del genere si ispiri a una forma di matematismo platonizzante che poi sarà anche quello di Husserl - tutto ciò, a suo giudizio, poco può contro quella che indica come 1° "esperienza interna allo stato puro", contro i dati diretti e inequivocabili dell'introspezione. E' l'introspezione che ci assicura rispetto al *vero* tempo e, con ciò, ci garantisce la presa diretta sul mondo. Il vero tempo è la durata, la sua "essenza è di scorrere senza posa, e conseguentemente di non esistere che per una coscienza e per una memoria": "I nostri stati psichici e gli stati del mondo esterno sono contemporanei". Si sarebbe tentati di affermare che, d'un colpo, con un consapevole, deciso collocarsi sulla linea di Agostino, Descartes e Maine de Biran, Bergson accetti in pieno il primato conquistato dalla dimensione della temporalità nella ricognizione della vita della psiche. Bergson accetta quel primato, ne prende atto. Ma è anche vero che, nello stesso momento, non ammette in alcun caso il ridimensionamento dell'individualità coscienziale che ne

potrebbe derivare - e che, di fatto, in molti casi ne deriva. Bergson non esita a schierarsi per una decisa, nettissima restituzione dei pieni poteri alla ricognizione dell'interiorità, nella convinzione che la voce da ascoltare sia sempre e comunque quella del *sens intime*.

3. Anche se i punti di convergenza sono molti e in più d'un caso radicati in un comune retroterra di letture filosofiche e di interessi scientifici, la posizione di Bergson - coerente nella sua fedeltà a una tradizione fondamentalmente spiritualistica - non appare puramente e semplicemente assimilabile alla concezione del "flusso di coscienza" elaborata da William James. Concezione, questa, nata anch'essa dalla riflessione sulle prospettive aperte dal lavoro di indagine sulla vita della psiche e dai programmi della psicofisica e della psicofisiologia, ma nello stesso momento molto più propensa, nel rilievo centrale comunque assunto dalla dimensione della temporalità, ad accettare le istanze dell'evoluzionismo biologico. James sottolinea anzi con decisione quanto non può non condurre al ridimensionamento dell'individualità coscienziale di una creatura comunque soggetta alle leggi di natura quale è l'uomo. Ciò è vero anche se nell'uomo è costantemente all'opera - come del resto è riconosciuto dallo stesso Bergson - una proiezione nella direzione dell'azione: il carattere di questa proiezione si definisce nella continua interazione con il cosiddetto mondo esterno, causa di una reattività che è quella della materia vivente in generale e a cui pare doversi ricondurre la stessa attività del pensiero. Se ogni forma di coscienza è un modo di manifestarsi dell'attività del pensiero, il pensiero - su ciò James è deciso - non necessariamente richiede un soggetto. E' vero che esso tende a "essere parte di una coscienza personale", ma ciò non comporta per così dire una "chiusura" del pensiero all'interno di ogni coscienza personale. James fa proprio quanto Pierre Janet mette in evidenza in *L'automatisme psychologique*: vi sono caratteristici livelli di non-organizzazione e di "impersonalità" in quell'attività sempre mutevole che è l'attività di pensiero. Non per questo essa presenta soluzioni di continuità, ancorché possano darsi "vuoti temporali", che comunque non incidono sul dato di fatto della "continuità dell'io", garanzia

dell'autoriconoscimento da parte del pensiero della propria continuità. La coscienza - puntualizza James - non ci appare "spezzettata". Ma - è questo il punto decisivo - questa sua continuità non significa un suo legame costituzionale con una soggettività ideale, non significa l'unità coscienziale di un individuo. Se è vero che nello scorrere senza soluzioni di continuità della coscienza si palesa quella che è la tendenza del pensiero a manifestarsi sul piano della soggettività, per così dire in "forma personale", è in realtà proprio la trascendenza del pensiero rispetto a tale livello ad assicurarne, quasi per definizione, l'unità e l'assenza di cesure. Ed è proprio l'assunzione del punto di vista dell'introspezione a essere esposta a un esiziale errore di prospettiva. "Noi", precisa James, "descriviamo le cose che appaiono al pensiero e descriviamo altri pensieri intorno a queste cose come se questi ultimi e i pensieri originari fossero i medesimi." La distanza, per poter osservare e descrivere, è invece indispensabile: nella coscienza, quella distanza assume ovviamente un carattere eminentemente temporale, che non ha senso tentare di esorcizzare, ma del quale è necessario maturare consapevolezza.

4. Sorge spontanea la domanda sulla misura in cui William James è consapevole di quanto l'invito a porre molta attenzione a non cadere vittima di quella che poi sarebbe stata catalogata come la vera e propria "fallacia dello psicologo" - quella appunto per cui l'introspezione ci porta a far coincidere ciò che si presenta al nostro pensiero e ciò che pensiamo al riguardo - tocchi direttamente questioni di rilievo decisivo anche per la scrittura, per la narrazione: questioni con cui si misura ripetutamente il fratello Henry. Più volte questi torna sul problema delle tecniche cui fare ricorso per narrare delle vicende e dei sentimenti che lo scrittore intende far rivivere nell'animo, nell'interiorità stessa dei suoi lettori. Alla domanda non è detto che sia possibile dare una risposta univoca. Ma, in ogni caso, pare fuori discussione che, al di là della sempre ricordata lettera dello scrittore al fratello psicologo e filosofo - con cui il primo dichiarava di avere sempre, anche se inconsapevolmente, condiviso, e quindi "pragmatizzato", le tesi filosofiche del secondo -, nelle riflessioni teoriche di Henry

sul senso della narrazione e poi - ed è il punto decisivo - nelle sue stesse opere narrative non solo si riflettono, ma si delineano chiaramente molte delle questioni che impegnano il dibattito filosofico e psicologico tra Ottocento e Novecento. Tra queste, ovviamente, le questioni della coscienza e dei sentimenti che accompagnano e ispirano i pensieri e le azioni degli uomini e costituiscono, pur nelle intermittenze dell'operare dei medesimi, il fondamento del loro autoriconoscersi come individui.

Cedendo alle seduzioni del paradosso, verrebbe allora da aggiungere che proprio l'opera narrativa di Henry nasce dalla consapevole presa d'atto dell'inevitabilità della "fallacia dello psicologo" allorché costruisce e dà vita a contesti narrativi costituiti non tanto da eventi, quanto soprattutto da sensazioni, pulsioni, desideri che i personaggi della narrazione vivono come propri e immediati stati d'animo. In realtà, quelle sensazioni, quelle pulsioni, quei desideri rappresentano, nelle reazioni inconsapevoli che producono nell'interiorità dei personaggi medesimi, il filtro, la vera e propria lente deformante attraverso cui quell'interiorità viene vissuta ed esplorata da una coscienza perennemente esposta al rischio dell'illusione. Non è una sola, ma sono "milioni, tanto numerose che è impossibile contarle" - scrive Henry James nella prefazione a *Ritratto di signora* - le finestre che si aprono nella "casa del romanzo". E' questo il motivo per cui, nel romanzo, la vicenda come tale, il succedersi e il concatenarsi degli eventi, passa in realtà in secondo piano. Compito primario della narrazione è osservare e descrivere il modo in cui quegli eventi sono vissuti in quanto diffratti nel prisma sempre mutevole della sensibilità dei personaggi. Narrare, descrivere, dar vita a personaggi ha un fine che, senza mezzi termini, può essere detto *morale*, beninteso non nel senso del propagandare un qualche modello di vita. Il fine, il compito *morale* della scrittura, dell'opera d'arte è, attraverso l'immaginazione di una vicenda, quello di dar voce, di far esprimere, di far sentire, di far comprendere nella sua autenticità, nella sua vera realtà la dimensione coscienziale come fondamento del nostro conoscere e del nostro agire come soggetti individuali. In una parola, il compito - compito appunto *morale* - della scrittura è quello di *sentire* e di *far*

sentire la vita come vita vissuta da individui coscienti. Ma dell'intera gamma di questo sentire non è possibile cogliere ed esprimere la ricchezza, la complessità e la *verità* con un resoconto narrativo il cui modello sia quello comunque statico della rappresentazione pittorica, visiva. L'esigenza di conquistare una più profonda e pervasiva dimensione espressiva può essere soddisfatta solo dall'adozione di tecniche narrative capaci, con l'integrazione di diacronia e sincronia, di aprire la prospettiva della temporalità e in tal modo far nascere nel lettore la percezione di quella che è comunque l'assenza di staticità, se non la vera e propria dinamicità della coscienza. Tale percezione può allora essere diretta, può essere vissuta, con un coinvolgimento di cui, nuovamente, va sottolineata la valenza eminentemente *morale*. Come Henry James scrive nella prefazione a *Il giro di vite*, il narratore, al posto dei "valori" di quello che è il meticoloso "calcolo" con cui costruisce la trama della narrazione, deve lasciare deliberatamente degli "spazi bianchi": spetta al lettore riempirli, e deve farlo sotto la spinta dei sentimenti più vari, ma tali, in ogni caso, da fare scattare il meccanismo dell'identificazione e quindi la tensione *morale* in chi è così condotto ad avvertirsi come individuo cosciente.

5. Le riflessioni teoriche di Henry James, comunque, rimangono innanzitutto le riflessioni di un grande scrittore; sono le riflessioni di chi ha come scopo prioritario e fondamentale il narrare e, col narrare, il coinvolgerci. Ed è difficile, andando con la mente ai personaggi di *Ritratto di signora*, *Washington Square*, *La coppa d'oro*, *Il giro di vite*, non attestarsi alla ferma convinzione che sono innanzitutto quei personaggi, quelle vicende, quei drammi ad assicurare la vera intelligenza delle questioni così faticosamente dibattute da filosofi e scienziati preoccupati di sondare le profondità della psiche. Henry James non sembra nutrire - legittimamente - molti dubbi al riguardo. Il vero e proprio compito morale da lui assegnato all'opera d'arte, l'"alto valore del romanzo come forma letteraria" da lui esplicitamente proclamato parlano chiaro: laddove l'analisi filosofica è esposta al rischio della schematicità, se non dell'astrazione - rischio che si accentua in modo esponenziale nell'elaborazione di ri-costruzioni teoriche

-, una scrittura che narri di eventi immaginati e dunque incontestabili è garantita nella sua concretezza e nella sua oggettività. Il romanzo, descrivendo dall'interno la vita dei suoi personaggi, è in grado di farci comprendere come l'individuo - per Henry, ma anche per William davvero "sacro" - viva di una concezione della vita, viva delle sue riflessioni e dei suoi progetti, viva di sentimenti e di speranze. Riflessioni e progetti, sentimenti e speranze che derivano da condizioni irripetibili da uomo a uomo, consustanziali alla distensione della coscienza in una temporalità fatta di tensioni, di scissioni, di autentiche dilacerazioni, ma anche di scelte e di assunzioni di responsabilità, spesso, molto spesso assunte con ferma serenità da chi - e sono quasi sempre donne, e giovani donne - più si penserebbe indifeso, ostaggio del destino.

Facendo leva sul prendere forma dell'individualità coscienziale, sul manifestarsi dell'io in grado di osservarsi nel fluire del tempo, già Goethe aveva fatto cogliere in Otilie la forza del sentimento che nasce da quella consapevolezza. Lo aveva fatto senza chiamare in causa alcuna esibizione dell'interiorità, proprio perché erano in gioco i sentimenti più intimi. Goethe si era limitato a descrivere, dando voce solo per quanto indispensabile ai suoi personaggi, comunque collocati nella scansione inevitabile degli eventi. Quella descrizione - descrizione eloquente e autenticamente drammatica nella sua oggettività - era stata condotta da Goethe allo stesso modo della descrizione di un processo di natura, descrizione che ha per oggetto il manifestarsi di una pulsione che si estrinseca in forme sempre nuove, forme che sono anche quelle della vita dell'uomo. Ma alla natura l'uomo non è in tutto e per tutto asservito perché dal tempo non è integralmente fagocitato. Più esattamente: l'uomo non vince il tempo, ma del tempo ha consapevolezza e, avendo del tempo consapevolezza, ha coscienza di se stesso. Otilie che si risveglia e decide di *non acconsentire* alla richiesta di matrimonio di Eduard rivela una tensione morale che nasce dalla consapevolezza della propria collocazione in una natura comunque retta da leggi e quindi del ruolo che la coscienza ha nel farci avvertiti della nostra essenza. In Goethe è palpabile, è fortissimo il senso del fascino che su di lui è esercitato dalla filosofia di Spinoza; ma nello stesso tempo - e senza che ciò stia a significare un suo

allontanamento da Spinoza - è in lui anche ineliminabile il sentimento, la convinzione - sentimento, convinzione, anche speranza su cui comunque aleggia la tragedia - di quella che appare la nostra irriducibile individualità: *individuum est ineffabile*. Nel farci cogliere in modo oggettivo e concreto la dinamica dell'individualità coscienziale, molte pagine delle *Affinità elettive* mostrano di essere di una straordinaria efficacia. La verità che in esse prende corpo è una verità che risalta nella sua forza e nella sua immediatezza nel contrasto evidente con le contorsioni speculative intorno alla fondazione dell'io e all'individualità autocosciente del dibattito filosofico di cui sono contemporanee. E' la verità di quanto è narrato in un romanzo, è il frutto della fantasia, ma nonostante questo - o anzi proprio per questo - riesce a superare la scissione tra ragione e sentimento e a restituire l'unità dinamica della coscienza.

5. Memoria, istante, rivelazione

1. Al rapporto che intercorre tra il Goethe delle *Affinità elettive* e l'idealismo classico tedesco può essere assimilato quello - altrettanto stretto e altrettanto problematico - che la concezione del tempo e dell'individuo che sta al fondo della *Recherche* di Proust ha con la filosofia di Bergson. Goethe si rivela in grado quasi di profetizzare - e in realtà altro non fa che prevederla, perché ne coglie il motivo conduttore profondo - la direzione verso cui si sta incamminando lo studio scientifico della natura nei suoi contraccolpi anche sulla coscienza dell'uomo, e proprio su tale terreno matura più di un motivo di scetticismo nei confronti delle reazioni filosofiche cui quello studio dà luogo. Ma anche Proust ha una vivissima percezione di quanto lo sviluppo del lavoro scientifico della sua epoca abbia modificato e continui a modificare l'immagine della natura e, con essa, quella dell'uomo. E' appunto su questa base che prende forma la concezione del tempo e della coscienza che costituisce il motivo conduttore della *Recherche*, ma lo costituisce - è questo il punto essenziale - indipendentemente da quanto può essere suggerito a Proust dalle tesi di Bergson.

Le tesi di Bergson sono note a Proust, che però le condivide solo in parte, convinto che debba diversamente interpretarsi quanto - circa il rapporto fra la materia e la memoria, fra il cervello e il pensiero - è messo in evidenza dalle scoperte dell'epoca intorno alle patologie del sistema nervoso. Proust è dell'avviso che quelle scoperte, innanzitutto, mettano in evidenza l'estrema difficoltà di tenere fede alla pur gloriosa tradizione del *sens intime*. E questa sua convinzione matura a seguito di un interesse diretto, di un vero e proprio coinvolgimento nel problema che è al centro dell'interpretazione bergsoniana del rapporto fra materia e memoria: il problema delle cosiddette afasie. Lo studio di tali

patologie mette in evidenza la necessità di distinguere tra un linguaggio interno e il linguaggio propriamente detto, a sua volta articolato in un linguaggio artificiale fatto di segni e in un linguaggio d'azione che si esprime in movimenti capaci di mettere in luce gli stati interni. Le affezioni cerebrali producono alterazioni nel delicato rapporto fra questi due tipi di linguaggio; fanno esplodere una dissociazione da cui è peraltro costantemente minacciata quella complessa - e precaria - unità che è la nostra vita mentale. La distruzione o anche il semplice danneggiamento di alcune zone della corteccia cerebrale può portare allo svanire della vita della mente e, con essa, di quella dell'individuo. La convinzione che la rottura anche di una sola "piccola arteria" del cervello possa alterare nel profondo l'intero ordine della vita mentale si insedia assai presto in Proust, portandolo ad affermare senza mezzi termini che a ogni "alterazione del cervello corrisponde un frammento di morte", che la "vera morte" è quella del cervello. Nasce in Proust una vera e propria ossessione di sprofondare, vittima di un infarto cerebrale, nell'afasia. Si farà quindi visitare più volte da medici illustri - tra questi il famoso Babinski - senza per questo - è ovvio - tranquillizzarsi. Da buon malato immaginario, Proust si ribella al parere di chi vuole che i suoi disturbi siano di palese origine psicosomatica. In lui si radica la convinzione di essere vittima predestinata di quell'attacco cerebrale da cui, nella realtà, era già stata colpita, finendo poi col morire, la madre. Questa sua convinzione si manifesta in modo esemplare nella drammatica descrizione della malattia e della morte della nonna e nel crudele resoconto del penoso stato di Charlus, sopravvissuto a un infarto cerebrale. Nella nonna e in Charlus, Proust descrive ciò che all'osservatore esterno si impone di constatare, senza, però, che quanto è osservato legittimi conclusioni risolutive circa lo stato in cui l'attacco ha effettivamente lasciato l'intelligenza della vittima. Ciò che accade in quell'interiorità è di importanza decisiva: non può però essere descritto. Solo la scrittura, la creazione artistica può narrarlo. E Proust, allora, immagina che sia il narratore stesso - dopo la nonna, dopo Charlus, ambedue tragicamente consapevoli del male da cui sono stati colpiti - a essere vittima dell'attacco cerebrale, come appunto accade, dopo una serie di avvisaglie, alla fine della

Recherche, in quelle che sono le pagine decisive del *Tempo ritrovato*. E' allora il narratore-eroe del romanzo a "vedersi morire" a poco a poco: Proust descrive *dall'interno* la condizione della vittima dell'ictus divenuta afasica, e tale descrizione è nello stesso momento la presa di coscienza definitiva della memoria di se stessi e dunque la riconquista del tempo perduto.

2. Il narratore-eroe della *Recherche* - che viene trovato esanime, in fondo alla scalinata, nel cortile dell'hôtel Guermantes - è colpito da un attacco cerebrale, che lo rende afasico. Incapace di comunicare, continua invece a poter pensare - e *ricordare* -, prima che sopravven-ga quella che è la "vera morte", il definitivo dissolversi dell'individuo: la "morte del cervello". Il senso di tale finzione narrativa è chiarissimo, e tocca direttamente - e nello stesso momento - la struttura teorica e il nucleo poetico-drammatico del romanzo. La successione degli eventi narrati nel romanzo si conclude allorché il narratore-eroe, nel corso della *matinée* presso i Guermantes, matura la decisione di iniziare a scrivere e poi, vittima dell'attacco cerebrale, si trova come a essere rinchiuso in se stesso, posto dinanzi all'urgenza di procedere allo sfruttamento del "ricco bacino minerario" del suo cervello. Sfruttamento frenetico, il cui scopo è arrivare a mettere "al sicuro in un libro" tutto quello che è accaduto nel tempo ed è custodito da una memoria destinata comunque a cancellarsi con il distruggersi del corpo. Sfruttamento percorso dall'angoscia della fine imminente e che tenta di realizzarsi con la trasformazione in "equivalenti di intelligenza" - appunto la scrittura della *Recherche* - di tutte le impressioni fornite dalla memoria involontaria, nell'arco di tempo che intercorre tra l'ictus e la fine della vita del narratore.

Di fatto - e nell'assumere questa posizione Proust mostra di condividere con Bergson (e con molti contemporanei, e già prima Baudelaire) l'interesse per il cosiddetto "io dei morenti" - pare darsi sempre uno *hiatus* tra l'esplodere della malattia e il momento della morte. Nel tempo brevissimo di chi, in pericolo di vita, vede dinanzi a sé la morte, il tempo - aveva appunto scritto Baudelaire richiamandosi al racconto di chi, scampato miracolosamente, aveva poi narrato di quei momenti - appare

come sospeso, “annullato”, e “pochi secondi” bastano a contenere una quantità di sentimenti e di immagini “equivalenti a degli anni”: accade allora che “tutto l’immenso e complicato palinsesto della memoria si srotola d’un sol colpo, con tutti gli strati sovrapposti di sentimenti defunti, misteriosamente imbalsamati in quello che noi chiamiamo l’oblio”. Quella sospensione, quello *hiatus*, nel caso dell’attacco cerebrale e della patologia afasica che ne è effetto e sintomo, possono essere tanto lunghi da consentire al morituro un confronto diretto con la propria interiorità, dandogli nel contempo modo di rendersi conto di quanto profondamente i sensi falsino l’aspetto reale del mondo in cui viviamo. Con l’aprirsi di tale *hiatus* si interrompe - e quindi si mette in evidenza - l’interazione tra le sensazioni e l’interiorità: il narratore-eroe può rendersi conto con chiarezza dell’errore costantemente compiuto allorché viene assolutizzata in rappresentazione della realtà quella che invece altro non è che un’“immagine” istantanea e selettiva, un’immagine che è quella che si offre a un osservatore situato in un determinato momento e in un determinato luogo, al di là di quel tempo che, invece, è il carattere costitutivo fondamentale della realtà in cui viviamo. Accade allora, nello *hiatus*, che il continuo “disturbo” del mondo esterno sull’interiorità dove risiede la memoria venga sospeso: il soggetto è posto dinanzi a se stesso, scava nella “miniera” della propria memoria e diviene consapevole, proprio perché non deve rispondere alle sollecitazioni del mondo esterno, del fatto che tutti noi “occupiamo nel Tempo un posto che sempre si accresce”. Per un istante - per un istante che ha una sua durata - abbiamo dinanzi agli occhi tutta quella catena di eventi che costituisce la nostra interiorità, la vita del nostro spirito. Ma il momento della rivelazione è seguito immediatamente da quello della morte, e non vi è dunque più modo di scavare nella nostra interiorità, di comprendere noi stessi, di mettere mano al lavoro del ragionamento, di affidarsi alla “chiarezza delle idee”.

Come è noto, per Proust l’esercizio dell’intelligenza ha un’importanza fondamentale. E’ l’intelligenza che scioglie nodi e stabilisce connessioni nel complesso di ciò che, con i sensi, avvertiamo, afferriamo, vediamo. L’intelligenza mette mano al

lavoro di comprensione del significato dei segni con il ragionamento. Ma per arrivare a un'effettiva realizzazione di questo lavoro è necessaria una visione panoramica delle proprie esperienze e quanto più tale visione è possibile, tanto meno si fa insistente e urgente la sollecitazione dei sensi. La tragica chiusura in se stessi, l'impossibilità di parlare con il mondo causata dall'attacco cerebrale, mostra paradossalmente di consentire l'allargarsi dello spirito alla riscoperta del passato e alla comprensione del tempo: gli altri guardano il malato con occhi che non possono capire, quando invece, nell'interiorità di un corpo, di un cervello condannato a una progressiva involuzione verso la morte, ha luogo una vera e propria rivelazione. La rivelazione della propria costituzionale natura temporale, rivelazione che inizia a prendere corpo nel momento in cui l'individuo si ripiega su se stesso e proprio nella solitudine - quella che nella realtà è stata la solitudine della stanza in cui l'asmatico Marcel Proust ha vissuto i suoi ultimi anni - si trova a cercare, e a scoprire, l' "unica fonte di ogni verità".

3. L'importanza che l'attenzione di Proust verso la patologia afasica ha per la definizione dei termini esatti del suo rapporto con la filosofia di Bergson risalta così al di là di ogni ragionevole dubbio. Sull'argomento, tra Proust e Bergson emergono alcune forti differenze, differenze da ricondurre anche al fatto che la concezione della patologia afasica cui Proust si attiene è in larga misura quella degli anni Settanta-Ottanta del secolo XIX, laddove Bergson è addirittura da considerare un precursore delle teorie di Pierre Marie, che nei primi due decenni del Novecento rinnova profondamente l'intero quadro della ricerca sulla materia. Ma è proprio la ricognizione di tali differenze a consentire di vedere con chiarezza quali siano realmente, rispetto alle posizioni di Bergson, le posizioni di Proust circa il problema del tempo, le quali, in ogni caso, si definiscono in strettissima connessione con gli altri interrogativi in varia misura posti dal problema dell'interiorità, della coscienza, dell'individuo.

Bergson fonda la sua concezione di un'intuizione piena e diretta del tempo come durata sulla tesi per cui la percezione *effettiva* della realtà non può essere quella dell'istante. La realtà

può essere colta solo come movimento, come un fluire senza soluzioni di continuità. L'istante è una sorta di vera e propria "finzione", al pari - si è visto - della "percezione pura". L'atteggiamento assunto in proposito da Proust è invece più problematico. Il soggetto reagisce alle stimolazioni dei sensi in un modo che *sembra* immediato e si trova dinanzi alle "resurrezioni" provocate dalla memoria involontaria, che sono come "lampi". Diversamente da Bergson - che preferisce collocarsi sul piano della concatenazione degli istanti nella durata -, Proust si confronta direttamente con il problema dell'istantaneità delle nostre percezioni. Analizza le "resurrezioni" operate dalla memoria involontaria e constata come tali "resurrezioni" si distendano comunque in un certo arco di tempo. Non accade forse che esse portino alla ricostruzione di collegamenti fra tracce di ricordo, fra i segni, fra i nomi che ci devono ricondurre alle cose? L'automaticità del meccanismo di reazione alle sollecitazioni della memoria involontaria ci fa pensare come se fossero istantanee operazioni che sono in realtà assai complesse e che richiedono comunque del tempo. Normalmente, tutto ciò non è palese o, almeno, richiede molta attenzione per essere rilevato. Ma nel caso in cui il meccanismo risulti danneggiato - e si tratta di danni subiti dal nostro cervello - il carattere non-istantaneo di tali operazioni risulta evidente: esse si rivelano, anzi, come operazioni integralmente immerse nel tempo, *fatte* di tempo perché tali da avvenire comunque in sequenza.

Ci sarebbero, però, ottimi motivi per obiettare che questa pare essere proprio la posizione di Bergson. Non è forse necessario, allora, ammettere che Proust è bergsoniano, e lo è proprio nella specifica misura in cui riconosce come dato ultimo il flusso del tempo? L'ammissione pare inevitabile, ma in realtà non chiude la questione, che d'altronde non potrebbe essere chiusa neanche appellandosi salomonicamente a un'incommensurabilità tra l'analisi filosofica di Bergson e l'arte di Proust, che in realtà non può darsi, tanto sono loro comuni i rispettivi oggetti di indagine. Pur convinto dell'evidenza fenomenologica dell'istantaneità delle nostre percezioni, Proust tiene a sottolineare che i "lampi" che fanno di volta in volta rinascere in noi tutto un mondo sono anche l'inizio della ricostruzione di un complesso di eventi - "individualità" - che

non possono non essere distribuiti nel tempo perché l'esperienza che compiamo non è simultanea. Il nostro sentire, il nostro percepire, è ancorato al nostro cervello: nel cervello vi sono delle stratificazioni di memoria, anche se sarebbe comunque un errore ritenere che tra gli elementi conservati nel nostro ricordo esistano solo rapporti di successione temporale e fondare poi su quella che è solo una delle possibili modalità di connessione tra gli eventi addirittura una rete di connessioni causali. Come è messo in evidenza dal lavoro di scavo dei "giacimenti profondi" del nostro "suolo mentale", reso possibile proprio dalla dissoluzione del cervello tipica della patologia afasica - lavoro che ci fa toccare con mano la stratificazione della nostra memoria -, le rivelazioni della memoria involontaria non sono istantanee, ma sono solo più veloci perché - grazie alla possibilità che così emerge di una "visione panoramica" - non sono ancorate all'unilateralità di una connessione storico-genetica degli eventi. Esse danno modo di percorrere, per così dire, "in tutti i sensi" le stratificazioni della memoria.

E' questo il punto decisivo. Il fatto che tali rivelazioni, tali "risurrezioni" siano da noi vissute come istantanee - anche se si tratta di un'apparente istantaneità, da ricondurre al superamento dell'unidimensionalità storico-genetica - e tali da modificare nel profondo (se non addirittura da sovvertire) la sequenza temporale è d'importanza risolutiva. Nei "lampi", nel balenare delle rivelazioni, nelle "resurrezioni" noi arriviamo, seppure in modo che non può non essere fuggevole, alla consapevolezza che la vera realtà è una totalità al di fuori del tempo e che lo è proprio perché in essa tutto è interconnesso, e non ha un'unica direzione, appunto quella della freccia temporale. E' allorché scorgiamo questi "lampi" che iniziamo a renderci conto di quale sia il prezzo da pagare per raggiungere un'apprensione della realtà che vorrebbe essere immediata. Le rivelazioni della memoria involontaria - avvio alla riconquista del tempo perduto e, in prospettiva, al superamento stesso della temporalità - non solo ci spingono alla consapevolezza del fatto che, come individui costituiti da aggregazioni più o meno stabili di percezioni, siamo *fatti* di tempo, ma anche fanno maturare in noi la convinzione che sia necessario spogliarci della nostra individualità, se davvero vogliamo avere

ragione del nostro essere immersi nel tempo. Solo allora sarebbe possibile raggiungere - in una vera istantaneità garantita dalla simultaneità - l'eternità del tutto, della totalità interconnessa, l'eternità delle "essenze" oggetto della "vera arte". E' evidente la situazione di duplice contraddittorietà che così si palesa, ma che Proust non ha assolutamente intenzione di eludere, e che anzi pone al centro della sua concezione della realtà e dell'arte: sono le "resurrezioni" che ci appaiono come *istantanee* a consentire, *a contrariis*, la comprensione del tempo, ed è l'arte - contemplazione dell'universalità delle essenze - che si realizza sempre come vera e propria sublimazione dell'individuale. E' allora che le "essenze" oggetto dell'arte vengono colte, e vengono colte perché la nostra individualità di soggetti senzienti e percipienti e pensanti si trascende nell'intuizione dell'assoluto. E niente meglio del mutismo dell'afasia temuto dall'autore e vissuto dall'eroe del romanzo può farci capire tutto questo, nel momento in cui ci impone di prendere atto di una dura verità: quella della dissoluzione della nostra individualità. La vita del nostro io è la vita del nostro cervello, la nostra memoria - la distanza di Proust da Bergson non pare colmabile - è materia.

4. E' dunque ancora una volta il legame consustanziale tra dimensione della temporalità e io che viene in questo modo a mettersi in luce, confermando nello stesso momento in modo chiarissimo quanto il pericolo della dissoluzione, dell'annullamento, incomba sull'individualità coscienziale che si vorrebbe a fondamento di quell'io e che, di fatto, lo è, ma lo è nella misura in cui ne mette in evidenza la costituzione essenzialmente temporale, "a termine", di complesso di funzioni necessarie al mantenimento di un aggregato corporeo. E' questa, in definitiva, la posizione di Proust, posizione che allora pare davvero difficile accostare a quella assunta da Bergson, per il quale - si è visto - vale il dato dell'"esperienza interna allo stato puro" che si rivela alla coscienza.

Nondimeno non è possibile sostenere l'indifferenza di Proust nei confronti del problema dell'individualità; è impossibile, anzi, ravvisare una sorta di sua rassegnazione dinanzi al dato incontrovertibile che le ricerche sull'afasia impongono di accettare. L'ansia del narratore-eroe che, come

un minatore, scava freneticamente i “giacimenti” del suo “suolo mentale”, quell’ansia, quella vera e propria angoscia, è come il salire a grandi passi del pittore che vuole arrivare prima del tramonto là dove si apre la vista di un lago che ha potuto solo intravedere tra le rocce e gli alberi, ma sul quale, nel momento stesso della visione, cade l’oscurità. Tutto ciò parla con chiarezza. Il momento della rivelazione, il momento in cui arriviamo al fondo di tutte le stratificazioni della nostra memoria, il momento in cui la nostra visione diventa panoramica è il culminare di un processo, di un concatenarsi di eventi che non abbiamo attraversato nell’indifferenza: non è infatti pensabile scambiare per indifferenza quelle che sono le latenze in cui incorre la coscienza.

In quel processo siamo coinvolti appieno; quel processo è stato ed è la nostra vita. Vita che non ha cesure e della quale diveniamo avvertiti proprio là dove ci veniamo a trovare dinanzi alle “resurrezioni” - impreviste ma chiarissime - della nostra memoria, quelle “resurrezioni” che sono altrettante illuminazioni per il nostro riconoscerci. Le “resurrezioni” illuminano la nostra coscienza, fanno intravedere quella che può essere la rivelazione finale e - così come lo specchio del lago intravisto attraverso la cortina di rocce e di alberi che lo cela alla vista del pittore - ce la preannunciano in primo luogo quando sono operate dalla creazione artistica, investita di un compito fondamentale: farci cogliere, nella bellezza - una “promessa di felicità” -, la possibilità di un’armonia, di una visione totale e appagante di cui impossessarsi e di cui avvertiamo l’inesplicabile ma potente necessità al nostro interno. Quest’ultimo dà di sé testimonianza continua, come dimensione - coestensiva alla vita del nostro cervello, la cui morte è la nostra morte - in cui si dispiega la memoria del nostro passato e in cui prendono forma le aspettative del nostro futuro. In quell’interno non accade così soltanto che prestiamo ascolto alla “promessa di felicità” della bellezza (bellezza che d’altronde Stendhal, autore della fortunata formula, in altra occasione più pedestremente riconduceva all’“espressione di un certo qual modo abituale di cercare la felicità”, e non di necessità dello spirito). Più esattamente: in quell’interno, il costante rapporto con ciò che a esso è comunque esterno - e appunto lo è in primo luogo ed

essenzialmente nella forma della temporalità - è un rapporto segnato dal sentimento di un deficit, dalla necessità di completarsi con l'acquisizione piena di ciò che continua a essere avvertito come esterno. Tale acquisizione si rivelerà possibile solo con la realizzazione della consapevolezza della piena distensione della propria individualità nel tempo della propria vita. Ma tappe fondamentali di tale acquisizione - e dunque della speranza che si realizzi appieno una "promessa di felicità" di cui la bellezza non pare d'altronde essere affatto l'unico garante - vengono così a essere anche i momenti scanditi dalle "intermittenze del cuore". Sono le "intermittenze del cuore" che, insieme al balenare della bellezza nell'opera d'arte, scandiscono la nostra vita, e la scandiscono nell'immediatezza inconsapevole con cui la viviamo. Su di essa, indelebile, le "intermittenze del cuore" imprimono il segno dei sentimenti che abbiamo provato. Quel segno è indelebile non solo e non tanto perché, come voleva Bergson, il passato non può essere cancellato, ma perché ciò che in noi è accaduto e di cui quei sentimenti danno e continuano a dare testimonianza si è impresso per sempre su di noi, sulla nostra costituzione, anche se volessimo pensarlo solo come aggregazione di percezioni che rispondono agli stimoli dell'ambiente. Anche se quei sentimenti sono dissimulati o addirittura sepolti nell'inconscio, noi li continuiamo a provare: ed essi, in forza di quel costituzionale egoismo (o egotismo, avrebbe detto Stendhal) che comunque filtra ogni nostro rapporto con quanto o con chi ci è esterno, sono rivelatori a noi di noi stessi. Quei sentimenti chiedono di essere osservati, analizzati, compresi allorché si rende possibile, nella distanza del tempo, descriverli e averne consapevolezza. E' allora che ci troviamo - e non potremmo fare diversamente - a "rappresentare certe persone non al di fuori, ma dentro di noi, dove i loro più piccoli atti possono portare con sé turbamenti mortali". Quei sentimenti sono divenuti parte costitutiva di noi stessi, di noi stessi come soggetti, come individui le cui azioni si avviano e si indirizzano non solo avendo come punto di riferimento il bello, ma anche con la consapevolezza che per l'orientamento di quelle azioni medesime è di pari importanza - e il cielo in cui risplende la costellazione dell'estetica non è forse il medesimo? - il "cielo morale". Di quel "cielo morale" la

luce varia in continuazione “secondo le differenze di pressione della nostra sensibilità”, ma è anche la luce che illumina, col primo manifestarsi del sapere di noi stessi in quelle “differenze di pressione”, il processo mediante il quale il nostro riconoscersi come individui si realizza, si compie nell’istante in cui ci riscattiamo dalla dispersione nel tempo. Già Maeterlinck, da Proust sempre ammirato, aveva scritto che quel che resta a ciascuno di noi del proprio passato, e diviene così parte di noi stessi, sono le “reazioni morali” suscitate dagli eventi del nostro ricordo, quelle reazioni che sono a fondamento del nostro essere, che lo fanno “intimo e sovrano”.

5. Anche Ottilie arriva alla determinazione con cui si fa consapevole di se medesima allorché del suo passato, del suo presente e del suo futuro - del suo tempo, del tempo della sua vita - ha come una visione istantanea e panoramica. Anche per Ottilie quella visione è la rivelazione del senso profondo, autentico della sua vita perché resa possibile dai sentimenti intrisi di ricordi e di speranze che in lei sono stati fatti nascere, anzi rinascere, da ciò che della sua vita, di se medesima, ha ascoltato altri dire e narrare. Nel vigile silenzio di un sonno solo simulato, Ottilie ha colto una per una le parole di Charlotte. Si è così trovata a essere osservatrice di se medesima; si è vista nel concatenarsi dei momenti della sua vita; si è vista, attraverso i sentimenti che quelle parole hanno in lei evocato, nel tempo, quel tempo che è un destino di cui si può solo essere consapevoli. Poco conta che, nella *Recherche*, a differenza che nelle *Affinità elettive*, ci si trovi dinanzi alla coincidenza tra il narratore - che osserva e descrive al pari di uno scienziato - e l’eroe della narrazione. E poco conta pure che in tal modo venga fatto ricorso consapevole allo strumento dell’introspezione, alla narrazione dall’interno di ciò che accade al protagonista della vicenda. In tutti e due i casi è il processo di acquisizione della coscienza individuale a porsi al centro della narrazione, da Goethe consegnata a poco più di alcune decine di righe, da Proust condotta per le migliaia di pagine che vanno dal cancello del giardino di Com-bray alla caduta lungo lo scalone dell’hôtel Guermantes. Di quell’acquisizione né la narrazione di Goethe né quella di Proust intendono tuttavia fare il punto di leva di una

celebrazione della soggettività, anzi dell'io puro. La narrazione, piuttosto, individua e sottolinea in tale acquisizione - autonoma acquisizione, quasi una sorta di "educazione sentimentale" da parte sia di Ottilie sia del narratore-eroe della *Recherche* - una fondamentale tensione *morale*, nel senso - si è detto e varrà per un'ultima volta ripeterlo tornando a chiamare in causa Henry James - di una spinta a dare espressione, in tutta la gamma di modalità in cui tale espressione è possibile e partendo dunque innanzitutto dalla sensibilità, alla dimensione coscienziale dell'individuo.

Per Proust quella dimensione è fondamentale, è una dimensione che deve essere a ogni costo salvata, ma deve esserlo non in nome di una retorica che in fin dei conti sarebbe simmetrica a quella di chi ne afferma l'indispensabile distruzione per poter fondare una morale autenticamente coerente. Il motivo per cui deve esserlo è un motivo, se si vuole, molto concreto - empirico, si potrebbe dire -, un motivo a illustrare il quale vale in definitiva molto più dell'argomentazione filosofica il richiamo alla realtà della drammaticità di una narrazione capace di coinvolgere nel profondo - capace di far nascere nel lettore - la verità di un sentimento di cui unica, ma decisiva testimonianza altro non può essere che la voce della coscienza, fosse anche di una coscienza che si rivela riottosa al rigore delle definizioni, sfuggente a chi ne volesse fissare i confini, ma che è il tessuto impalpabile seppure tenacissimo del nostro esistere, del nostro *sentirci* esistere. E' dunque la dimensione dell'interiorità che Proust non può, non vuole mettere in discussione, e di cui vuole come sottolineare l'impenetrabilità e, nello stesso momento, l'imporsi allorché le affida il compito di rassicurarci sulla rivelazione di quale sia la nostra vera natura di esseri fatti di tempo. E' vero che su quella stessa interiorità incombe - quasi a conferma dell'inevitabilità dell'operazione di "annichilazione dell'io" propagandata dall'estremismo idealistico - la minaccia che quella rivelazione finale sia la rivelazione del nulla, rivelazione prefigurata nel tragico mutismo dell'afasico che guarda dentro se stesso assistendo al disgregarsi dei propri ricordi, alla distruzione del proprio cervello. Ma è anche vero - lo conferma la duplicità intrinseca alla scelta del modello del disturbo afasico, da un lato simbolo

della materialità della nostra memoria, da un altro evocatore di uno *hiatus* della nostra vita interiore prima del calare delle tenebre - che quel tragico mutismo rimane impenetrabile. Quell'impenetrabilità non ci dice se in esso accada allora che, al culminare del processo con cui siamo riusciti a riconquistare il tempo, con quella riconquista abbiamo anche trasceso la nostra individualità proprio nel momento in cui ne avevamo piena chiarezza. Tuttavia, se tale riconquista è possibile, essa non può non avere quel carattere, essa non può non compiersi avendo come unico spettatore noi stessi, e sottrarsi così, annullando il tempo, alla "fallacia dello psicologo".

Paul Valéry - che, va ricordato, trovava la vita troppo breve e Proust troppo lungo - avrebbe scritto che ogni stato mentale in sé e per sé è uguale a zero, non è niente. E' un vuoto che viene a riempirsi sempre e comunque solo "in seguito". Non solo: è la nostra costituzionale temporalità, è la memoria a distinguere nel modo più chiaro il sistema della nostra psiche dall'istantaneità di un sistema meccanico. E' l'impossibilità di arrivare a scrivere un'equazione definitiva di noi stessi a connotare la nostra coscienza. Viviamo "come prendendo a prestito da ogni istante quel che è in quell'istante, e senza neanche poter pensare che quell'istante sia tutto": nessun istante è davvero *nostro*. Ma è allora proprio questa la ragione per cui sarà in un istante che, chiuso nell'afasia che lo ha colpito al termine della *matinée* presso la principessa di Guermantes, il narratore ed eroe della *Recherche* arriverà ad avere la rivelazione della riconquista del tempo. In quell'istante si consuma un atto di cui la nostra interiorità è testimone diretto e inconfutabile.

Il tempo - il destino dell'eterno circolo della natura -non è allora sospeso, ma *forse* è vinto, e vinto dalla forza del nostro spirito, *forse* come voleva Henri Bergson. Ed è certamente per questo che Marcel Proust, dinanzi ai sarcasmi con cui il dottor Ballet - uno dei tanti medici colleghi del padre e del fratello vittime delle sue ossessioni - irride alla concezione della durata e della memoria pura, sceglie il silenzio. Un silenzio che però - annota con ironia - ha una muta espressione: quella del sorriso della Gioconda.

Riferimenti bibliografici*

*Sono elencate, nella traduzione italiana disponibile o di più facile reperibilità, le principali opere di cui si è fatta menzione diretta o indiretta. E data inoltre indicazione di una serie di testi - in linea di massima disponibili sul mercato librario - cui il lettore interessato può fare ricorso per un primo approfondimento.

I

Balzac, H. de, *Il libro mistico*. Tr. it. Edizioni Sic, Milano 1999.

Baudelaire, C., *Scritti sull'arte*. Tr. it. Einaudi, Torino 2004.

BERGSON, H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2001.

BERGSON, H., *Materia e memoria*. Tr. it. Laterza, Roma-Bari 2009.

CARLYLE, T., *Sartor Resartus*. Tr. it. liberilibri, Macerata 2009.

Goethe, J. W. von, *Le affinità elettive*. Tr. it. Einaudi, Torino 2007.

GOETHE, J.W. von, *Faust e Urfaust*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 2008, 2 voll.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*. Tr. it. Einaudi, Torino 2007.

HELMHOLTZ, H., *Opere*. Tr. it. UTET, Torino 1967.

JAMES, H., *Le prefazioni*. Tr. it. Cooper, Roma 2004.

James, H., *Il giro di vite*. Tr. it. Garzanti, Milano 2008.

JAMES, W., *Saggi di empirismo radicale*. Tr. it. Quodlibet, Macerata 2009.

Mach, E., *L'analisi delle sensazioni e i rapporti tra fisico e*

psichico.

Tr. it. Feltrinelli, Milano 1975.

Maeterlinck, M., *Il tempio sepolto*. Tr. it. C. Voghera, Roma [1923].

Novalis, *Opera filosofica*. Tr. it. Einaudi, Torino 1997, 2 voll.

PROUST, M., *Alla ricerca del tempo perduto*. Tr. it. Einaudi, Torino 2008.

ROUSSEAU, J.-J., *Le confessioni*. Tr. it. Garzanti, Milano 2006.

SCHELLING, F.W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*.

Tr. it. Guerini & Associati, Milano 2005.

STENDHAL, *Dell'amore*. Tr. it. Garzanti, Milano 2003.

Valéry, P., *Quaderni*. Tr. it. Adelphi, Milano 1988, vol. 3.

II

Besoli, S. (a cura di), *William James e la filosofia*. Quodlibet, Macerata 2000.

CALASSO, R., *La folte Baudelaire*. Adelphi, Milano 2008.

Ferraris, M., *Ermeneutica di Proust*. Guerini & Associati, Milano 1987.

FRANZESE, S., *Darwinismo e pragmatismo. E altri studi su William James*. Mimesis, Milano 2010.

GARELLI, G., *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, il Mulino, Bologna 2010.

GODANI, P., *Bergson e la filosofia*. ETS, Pisa 2008.

Guli, S., *Elementi, sensazioni e connessioni funzionali. La filosofia naturale di Ernst Mach*. Unicopli, Milano 2007.

Hadot, P., *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2009.

Heidegger, M., *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*. Tr. it. Guida, Napoli 1998.

JACOBS, W.G., *Leggere Schelling*. Tr. it. Guerini & Associati, Milano 2008.

JAUSS, H.R., *Tempo e ricordo nella "Recherche" di Marcel Proust*. Tr. it. Le Lettere, Firenze 2003.

KLAGES, L., *Goethe come esploratore dell'anima*. Tr. it.

Mimesis, Milano 2003.

MAGRELLI, V., *Vedersi vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Paul Valéry*. Tr. it. Einaudi, Torino 2002.

MARTINEZ, C., *L'arte della critica. Ideologia estetica e forma narrativa nelle "Prefazioni" di Henry James*. Tr. it. Bulzoni, Roma 2001.

MATHIEU, V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*. Guida, Napoli 1971.

MENEGHELLI, D., *Una forma che include il tutto. Henry James e la teoria del romanzo*, il Mulino, Bologna 1997.

MEULDERS, M., *Helmholtz. Dal secolo dei Lumi alle neuroscienze*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2005.

MOISO, F., *Goethe: la natura e le sue forme*. Mimesis, Milano 2003.

Moretti, G., *Inestetica di Novalis. Analogia e principio poetico nella profezia romantica*. Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

Musil, R., *Sulle teorie di Mach*. Tr. it. Adelphi, Milano 1973.

Papparo, F.C. (a cura di), *Di là dalla storia. Paul Valéry: tempo, mondo, opera, individuo*. Quodlibet, Macerata 2007.

PESSINA, A., *Introduzione a Bergson*. Laterza, Roma-Bari 2005.

PETTOELLO, R., *Introduzione a Herbart*. Laterza, Roma-Bari 2005.

PIAZZA, M., *Passione e conoscenza in Proust*. Guerini & Associati, Milano 2000.

POGGI, S., *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*. il Mulino, Bologna 1991.

RUGGIU, L., *Logica, metafisica, politica. Hegel a Jena*. Mimesis, Milano 2010.

SQUEO, A., *Orizzonti del visibile. Pratiche discorsive tra scienza e letteratura in Henry James*. Pensa Multimedia, Lecce 2009.

TESTA, I., RUGGIU, L. (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*. Guerini & Associati, Milano 2010.

VERRA, V., *Su Hegel*, il Mulino, Bologna 2007.